

Democratic Arabic Center For Strategic, Political & Economic Studies

نقد نقد العقل العربي

رد طرابيشي على الجابري أو "الحوار بلا حوار"



تأليف :محمد اليعقابي

2024



نقد نقد العقل العربي رد طرابيشي على الجابري أو "الحوار بلا حوار"





Democratic Arabic Center
For Strategic, Political & Economic Studies

Critique de la critique de la raison arabe

La réponse de Tarâbîchî à Al-Jabirî

Ou « Le débat sans débat >>>

Mohamed EL YAAKABI

DEMOCRATIC ARABIC CENTER
Germany: Berlin
http://democraticac.de
TEL: 0049-CODE
030-89005468/030-898999419/030-57348845
MOBILTELEFON: 0049174274278717



ISBN 978-3-68929-023-8



الـنــــــــــاشـــــــــر :

المركز الديمقراطي العربي

للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

ألمانيا/برلين

Democratic Arab Center

For Strategic, Political & Economic Studies

Berlin / Germany

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

البريدالإلكتروني book@democraticac.d





كتاب : نقد نقد العقل العربي ، رد طرابيشي على الجابري ، او "الحوار بلا حوار "

تأليف : *محمد اليعقابي*

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

مدير النشر: د.أحمد بوهكو المركز العربي الديمقراطي برلين ألمانيا

رئيسة اللجنة العلمية : الدكتورة ربيعة تمار المركز الديمقراطي العربي

الرقم الدولي المعياري : ISBN 978-3-68929-023-8

الطبعة الأولى 2024 م



نقد نقد العقل العربي
رد طرابيشي على الجابري
أو "الحوار بلا حوار"

إعداد
محمد اليعقابي

Critique de la critique de la raison arabe
La réponse de Tarâbîchî à Al-Jâbirî
Ou « Le débat sans débat »

Mohamed EL YAAKABI

المركز الديموقراطي العربي، برلين ألمانيا

تمهيد

ألف طرابيشي أربعة كتب للرد المباشر على الجابري، كلها تحمل عنوانا مشتركا هو **"نقد نقد العقل العربي"**، وتحته عناوين فرعية وهي: **"نظرية العقل"** في 375 صفحة؛ **"إشكاليات العقل العربي"** في 319 صفحة؛ **"وحدة العقل العربي الإسلامي"** في 408 صفحة؛ **"العقل المستقيل في الإسلام؟"** في 424 صفحة. يضاف إلى هذه المجموعة **"من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة"** في 636 صفحة[1]؛ والذي وإن كان لا يحمل العنوان المشترك لأنه لا يرد مباشرة على الجابري، إلا أنه يمثل استمرارية للكتب السابقة. ويشاء القدر أن يختتم هذا الكتاب بهامش فيه تأبين للجابري، يقول فيه: "فيما كانت مسودات هذا الكتاب قيد التصحيح في المطبعة جاءت الأخبار بنعي الجابري يوم 3/5/2010. وبذلك يكون هذا النبأ المحزن قد وضع نهاية إضافية لما أسميته في الكلمة التي كتبتها في رثائه: **"ربع قرن من حوار بلا حوار"**.

وقد سبق هذه السلسلة من الكتب مقال طويل تحت عنوان "النموذج العلمي الابستيمولوجي" ضمن كتاب **"مذبحة التراث"**، أعلن طرابيشي في خاتمته عن مشروعه للرد المفصل على الجابري.

وما يفسر ضخامة هذا الرد هو كون **طرابيشي لم يكتف بنقد الجابري** بالإشارة إلى مكامن الخلل في قراءاته ليصححها ويفكك إشكالياتها، وهو ما يمثل إلا جزء ضئيلا من محتوى الكتب الأربعة، بل يقدم في المقابل قراءة واسعة للتراث العربي الإسلامي وللثقافتين اليونانية والأوروبية؛ حتى أن القارئ قد ينسى أن الشرارة التي اشعلت المشروع هي كتب الجابري. وهكذا **أنجز طرابيشي "مشروعه الشخصي"** وسجل اسمه ضمن المفكرين العرب الكبار.

وفي هذا الصدد يقول طرابيشي: "لامني أكثر من صديق وقارئ على كوني وضعت نفسي في مازق عندما كرست كل هذا الوقت (نحوا من خمسة عشر عاما) وكل هذا المجهود (أربعة مجلدات حتى الآن) لأرد على مشروع الجابري في "نقد العقل العربي" **بدلا من أن أنصرف إلى إنجاز مشروع شخصي في قراءة التراث العربي الإسلامي**. هذا المأخذ صحيح وغير صحيح في آن. فهو صحيح ما دام كل "مشروعي" – لا أحب كثيرا هذه الكلمة المتنرجسة – قد انحصر بنقد للنقد. ولكن هل فعلا ما فعلت شيئا سوى أن "رددت" على الجابري؟ لا اعتقد. فالواقع أن الجابري قدم لي المناسبة، التكئة، نقطة الانطلاق، ولكن ليس محطة الوصول. فقد كف مشروعي عن أن يكون مشروعا لنقد النقد ليتحول أيضا إلى إعادة قراءة وإعادة حفر وإعادة تأسيس. أو هذا ما أرجوه على الأقل." (**العقل المستقيل في الإسلام؟** (تقديم، ص 9)

يقول طرابيشي أنه كان من المعجبين بمشروع الجابري الذي يعرفه شخصيا لأنه كان زميلا له في الدراسة في جامعة دمشق. لكن سرعان ما بدأ الشك يداخله عندما شرع في الرجوع إلى المصادر الأصلية التي ادعى الجابري أنه اعتمدها. والبداية كان محورها إخوان الصفاء الذين صنفهم الجابري ضمن التيارات المعادية للمنطق؛ وقد استغرب طرابيشي هذا التصنيف، خاصة وأن كل قراءاته السابقة حولهم كانت تصنفهم ضمن العقلانيين وأنصار المنطق. وعندما بدأ في تدقيق استشهادات الجابري بالرجوع إلى مصادرها الأصلية، اكتشف أنه تجنى عليهم. وأن شواهده على لا عقلانيتهم المزعومة عبارة عن مقتطفات مفصولة عن سياقها العام، حتى يتسنى له تقويلها عكس الاشكالية العامة التي وردت فيها.

ولهذا جاءت مقدمة **"نظرية العقل"** قاسية في حق الجابري، إذ يقول:" ومن ثم اندفعت أتحرى عن شواهد الجابري وأتحقق منها واحدا واحدا، سواء أكانت عربية أو أجنبية، فانفتح عندئذ أمامي باب أكبر للذهول: فليس بين مئات شواهد الجابري في **"تكوين العقل العربي"** سوى قلة قليلة ما أصابها تحريف أو تزييف أو توظيف بعكس منطوقها. ومن ثم ارتددت نحو **"تكوين العقل العربي"** أقرأه بعين جديدة وبمحاسبة نقدية صارمة. وعندئذ اكتشفت أن الزيف – ولا أتردد في استعمال هذه الكلمة - يكمن في الإشكاليات نفسها، وليس فقط في تعزيزاتها وحيثياتها من الشواهد" (ص 9). "والحال أن كل نقد يكتفي بمناقشة الإشكالات يبقى أسيرا لها. فالمطلوب، قبل دحض النتائج، تفكيك الإشكالات نفسها. فأسئلة الجابري، لا أجوبته، هي الملغومة" (ص 7). والأخطر في نظر طرابيشي هو **"أن الجابري، بالقوة التي يتبدى عليها خطابه وبالشهرة التي نالها وبإحكام الاشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، قد بات يشكل ما أسماه غاستون باشلار عقبة ابستمولوجية**. فالجابري قد نجح – لنعترف له بذلك – في إغلاق العديد من أبواب التأويل والاجتهاد. وما لم يُعد فتح ما أغلقه، فإن الدراسات التراثية لن تحرز بعد الآن تقدما، ولا كذلك عملية تفكير العقل العربي بنفسه انطلاقا من تراثه ومن توسطه التاريخي ما بين العقلين اليوناني القديم والأوروبي الحديث". (ص 8)

---

[1] رجعت في هذا الكتاب إلى الطبعات التالية:
- **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، الطبعة الثالثة 2012 (الطبعة الأولى سنة 1993)
- **نظرية العقل**، دار الساقي، الطبعة الرابعة 2011
- **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، الطبعة الرابعة 2011
- **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار الساقي، الطبعة الثالثة 2010
- **العقل المستقيل في الإسلام؟**، دار الساقي، الطبعة الثانية 2011
- **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة**، دار الساقي، الطبعة الثانية 2011

نقد طرابيشي تناول أساسا ثلاثة مؤلفات للجابري، وهي **"نحن والتراث"** الذي يمكن اعتباره مدخلا لمشروع **"نقد العقل العربي"** الذي يشتمل على أربعة كتب؛ اقتصر نقد طرابيشي أساساعلى اثنين منها، وهما: **"تكوين العقل العربي"** و **"بنية العقل العربي".**

وقد أوردت في الجدول التالي بعض مؤلفات المفكرَين، منها التي كانت موضوع "الحوار بلا حوار" (وهي المُسَودة في الجدول)؛ ثم المؤلفات التالية لها لكونها تشكل جزء مهما في كلا المشروعين الفكريين. وتشاء المصادفة أن كلاهما ختم مساره بالقرآن.

السنة	مؤلفات الجابري (1936-2010)	مؤلفات طرابيشي (1939-2016)
1980	**نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**	
1982	**تكوين العقل العربي** (نقد العقل العربي 1)	
1986	**بنية العقل العربي** (نقد العقل العربي 2)	
1990	العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3)	
1993		**مذبحة التراث** (النموذج العلمي الإبستيمولوجي)
1998		**نظرية العقل** (نقد نقد العقل العربي)
2001	العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4)	
2002		**إشكاليات العقل العربي** (نقد نقد العقل العربي)
2002		**وحدة العقل العربي** (نقد نقد العقل العربي)
2004		**العقل المستقيل في الإسلام؟** (نقد نقد العقل العربي)
2006	مدخل إلى القرآن الكريم	
2008	فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (في ثلاثة أقسام)	
2010		من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة

وفيما يتعلق بالكتب الأخيرة، الصادرة بين 2006 و 2010، فيمكن القول بشأنها أنه نظرا لتزامن فترات إنجازها، ولوفاة الجابري، لم يكن من الممكن أن تكون موضوعا لحوار حتى ولو توفرت الرغبة في ذلك.

وبما أن طرابيشي لم يتناول بالنقد بعض الكتب المهمة في **نقد العقل العربي** وهي **العقل السياسي العربي** و**العقل الأخلاقي العربي**، إضافة إلى سلسلة الكتب التي أفردها الجابري للقرآن، فقد ألفت كتابا تحت عنوان **الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية**[1] تناولت فيه بالنقد هذه الكتب.

ومن حيث **المنهجية**، يمكن القول أن منهجية طرابيشي "بسيطة" لكنها مُتعبة لأنها تستلزم جهدا مضنيا لقراءة وإعادة قراءة المراجع، وهذا ما يؤدي في الغالب إلى إزاحة الغشاوة الأيديولوجية (مهما كانت طبيعتها: دينية، فلسفية، سياسية...) التي تحولت إلى حقائق من كثرة تكرارها. ولا نجد عند طرابيشي تلك النزعة التي نلاحظها عند بعض الكتاب العرب الذين يبدأون بالإعلان عن انتمائهم العقدي (مادية تاريخية، تفكيك...) وكأن ذلك يكفي لضمان جدية أفكارهم. وإن كانوا في الغالب لا يقنعون إلا من يشاطرهم مسلماتهم.

وقراءتي للجابري مرت بالمراحل نفسها التي مر بها طرابيشي: مرحلة إعجاب مع **نحن والتراث** كنت أعتقد حينها أن الفكر العربي قد وجد له مفكرا في قامة ميشيل فوكو في الغرب. لكن هذا الحماس سرعان ما انتابه ارتياب، ارتياب طرابيشي كان بسبب إخوان الصفا، أما ارتيابي فكان بسبب التحامل على الفرس، ولتعارض قراءته لابن المقفع ومسكويه مع ما علق بذهني بشأنهما؛ إضافة إلى الهفوات المنهجية والمعرفية التي أثارت انتباهي. وعندما أعدت القراءة (وكان الأمر سهلا لأني كنت قد اقتنيت كتب الجابري حين صدورها وكانت ملاحظاتي عليها باللون الأحمر)، أدركت بدوري أن الارتياب في محله وأن مجمل ما كتبه الجابري يتطلب إعادة مراجعة. منها إعادة مراجعة منهجية جعلتني أقول في ختام نقدي ل **العقل السياسي العربي** أن "الكتاب كارثة منهجية"؛ وإعادة مراجعة للمضمون تبين لي من خلالها تجني الجابري على الكثير من المفكرين لأغراض أيديولوجية محضة، لأنه جعلهم، عن حق أو باطل (وعن باطل في الغالب) الوجه الشيطاني للمانوية التي قرأ بها التراث. وفي المقابل رفع بالبعض الآخر إلى درجة تجعل القارئ عندما يعيد قراءة مراجع الجابري يتساءل هل حقا أنه قرأ المرجع نفسه (كما هو الشأن مع العز بن عبد السلام ممثل "الأخلاق الإسلامية الخالصة" في **العقل الأخلاقي العربي).**

---

[1] محمد اليعقابي، **الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية**، إصدار مركز المغرب المتعدد للدراسات والأبحاث والتوثيق، 2021
cmer.mmm@gmail.com

وقد كانت قراءتي لطرابيشي مناسبة لأعادة قراءة صفحات من تاريخ الفكر لأعمق معرفتي بالقضايا المطروحة. في البداية كنت أدرج بعض الملاحظات في سياق النص أو في الهامش، لكن طول الهوامش وتراكم اقتباساتي من المراجع التي عدت إليها- والتي لم يعد من الممكن عمليا إدراجها في الهوامش- جعلني أفضل أن أفرد لها ملحقات منفصلة حتى لا يقع خلط بين النصين وحتى لا أشوش على ما كتبه طرابيشي. ولم أبق إلا على بعض الهوامش القصيرة بين معقوفين[...]. والملحقات هي في الغالب قراءة موازية لما كتبه، كان غرضي منها إما توضيح إشكالية بعض المذاهب الفكرية والدينية (كالملحق حول الغنوصية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة)، أو إفادة القارئ ببعض ما اطلعت عليه (كالملحق حول "الظرفية" – وهي التسمية الفلسفية لنظرية الكسب الأشعرية- أو "اليسار الأرسطي" الذي يعد ابن سينا من ممثليه المرموقين)... وقد ختمت الملحقات بملحق حول علوم القرآن الغربية الحديثة لأنه مجال تجاهله كل من طرابيشي والجابري، كل واحد منهما لأسباب مختلفة. وهو ما لم يعد بالإمكان التغاضي عنه لأن الباحث في مجال الدراسات الإسلامية (الذي لا يكتفي بالمصادر الإسلامية) يجد نفسه مضطرا إلى اتخاذ موقف منها. وتمثل هذه الملحقات من حيث الحجم حوالي نصف الكتاب.

وقد ترسخت لدي عدة قناعات بعد هذه الرحلة في تاريخ الفكر من بينها أن العرب ليسوا وحدهم من يجتر تراثه، بل أن الفكر، حيث كان، مبني على اجترار ماضيه، قد يراجعه لكنه لا يلغيه؛ وأن الفكر واحد حتى في أوجهه الأشد تناقضا ومهما كان موطنه؛ وأن النزعات الاستعلائية التي تريد أن تحتكر العقلانية (أو الديموقراطية) تصدر قبل كل شيء من رؤية أيديولوجية وليست علمية؛ وأن بين الديانات من الجسور بحيث يمكن (بل يجب) قراءتها كلها كتراث إنساني واحد...

وأعترف بوجود فارق نوعي، كما وكيفا، بين ما كتبته وما كتبه طرابيشي، إلا أننا نتفق على أن الجابري يشكل عقبة ابستيمولوجية بسبب إشكالياته "الملغومة" والأخطاء المنهجية والتاريخية والمعرفية التي أثارت انتباه الكثير من الناقدين. لكن ما يشفع له هو أن كثيرا من المسلمات المنهجية والمعرفية التي انطلق منها كانت مترسخة في الثقافة التي نشأ فيها إلى درجة أنها كانت تعد من الحقائق التي يمكن التشييد عليها بدون حذر. فمن حيث المنهج، كان الوسط الماركسي الذي تأثر به في بداية حياته الفكرية يرى في القراءة الأيديولوجية أرقى منهج يمكن الاعتماد عليه[1] (مع ما يصاحبها من توزيع لجوائز التقدمية والرجعية)، وبعد أفول الماركسية أعقبتها نزعة ثقافانية culturalisme مبتذلة[2]. ومن الناحية المعرفية كانت القناعة سائدة بأن التصوف والطرقية هي أصل كل الأدواء[3]، ويتفق في هذا الحداثيون مع السلفية الاصلاحية. وقد تظافر هذان المنهجان مع هذه القناعة الفكرية عند الجابري حتى جعلاه يسقط في وحدانية التفسير، والمتمثل في كونه يرد الانحطاط والسلطوية إلى حاضنة واحدة تجمع بين "العقل المستقيل" و"أخلاق الطاعة"، وأداتها فاعل وحيد هو "الطابور الخامس" الفارسي الذي انتقم لهزيمته بإلغام الثقافة العربية الإسلامية من الداخل. حتى أن القارئ يتساءل عن مشروعية الحديث عن عقل سياسي عربي أوعقل أخلاقي عربي، في حين أن هذين العقلين – وحسب قراءة الجابري- فقدا هويتهما الخالصة منذ بدايات الثقافة العربية الإسلامية! كما أن الجابري التقط النظريات المتهافتة التي راجت حول مسألة اللغة في بلدان المغرب ليركب منها رؤيته للغة العربية، مساهما بذلك في التردي اللغوي الذي تعاني منه المنطقة. وكان على طرابيشي أن يخصص ما لا يقل عن مئتين صفحة (أي ما يساوي كتابا!) للرد على كل ما يحوم حول اللغة العربية من مغالطات.

ولا يسعني إلا أن أكرر هنا ما أدرجته في الغلاف الرابع لكتابي حول الجابري، وهو قول ألبير كامو: "سوء تسمية الأشياء يزيد من شقاء العالم"؛ وسوء تسمية الأشياء ينجم عنه سوء التشخيص الذي يجعل بعض المثقفين يتخبطون في نقدهم كمن يقاتل في الظلام ولا يميز من يضرب بسيفه. وقد ترتد إرادة "تعرية الاستبداد" إلى ترسيخ له.

[1] كان الجابري في فترة من مساره الثقافي على يسار عبد الله العروي، كما يبدو ذلك في المقال الذي رد فيه على الفكر "الملغوم" للعروي من وجهة نظر ماركسية عالم ثالثية تجعل من العداء للأمبريالية المعيار الأول للحسم بين المواقف الفكرية. محمد عابد الجابري، **مساهمة في النقد الأيديولوجي**، المحرر الثقافي (الدار البيضاء) 4 أعداد من 15 ديسمبر إلى 5 يناير 1975. المقال موجود أيضا في كتاب **محاورة فكر عبد الله العروي** (جمع المقالات ورتبها بسام الكردي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة الأولى 2000

[2] يتجلى ذلك في المفاهيم التي وظفها ("أخلاق الطاعة"، "العقل المستقيل"، ثالوث "القبيلة والغنيمة والعقيدة"...) والتي تهيكل "العقل العربي" من بدايته إلى العصر الحاضر وتسجنه في ضرب من الجبرية المنافية للتاريخ.

[3] نجد هذا في كتابات أول فيلسوف مغربي وهو محمد عزيز الحبابي الذي أفردت له بحثا تحت عنوان: **الشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي**، نشر المركز الديموقراطي العربي، برلين المانيا.

الكتاب الأول: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**
(النموذج العلمي الإبستيمولوجي)

يطرح طرابيشي في الكتاب مسألة الاسقاطات الأيديولوجية التي شهدتها الساحة الثقافية العربية جراء الهزيمة أمام المشروع الصهيوني. "والحال أن الرغبة في تضميد الجرح النرجسي، بعد أن أدت في الحالة العربية، في طور أول، إلى تضخم في أيديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل التي اجتاحت الساحة العربية غداة الاستقلالات تحت ألوية القومية والماركسية والناصرية، أدت في طور ثان، ولا سيما منذ أن كشفت هزيمة 1967 عن مأزق الأيديولوجيات الثورية وفشلها، إلى نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة، أي أيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل أيديولوجيا "مستوردة" لتنزل التراث نفسه منزلة الأيديولوجيا".

"ولكن في حال الإزاحة كما في حال الاستبدال، وسواء أتُّخذ التراث ساحة بديلة للصراع الأيديولوجي أم جرى تحويله هو نفسه إلى أيديولوجيا بديلة، فإن اللحظة الطاغية في التعاطي مع التراث تبقى هي اللحظة الأيديولوجية بكل مسبقاتها وتحيزاتها وإسقاطاتها ومسكوتاتها وعماءاتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور هي اللحظة المعرفية، بأداتها التي هي التحليل العلمي الموضوعي، وبغايتها التي هي الحقيقة التاريخية.

إن التراث المؤدلج هو تراث بلا حقيقة تاريخية. ففي حال الإزاحة تُسقط عليه "الحقيقة" من خارجه. وفي حال الاستبدال ينزل هو نفسه منزلة الحقيقة المطلقة، أي اللاتاريخية." (ص 8-9).

وقد قدم طرابيشي عدة نماذج للمذابح النظرية، وهي التيار الماركسي (سمير أمين، توفيق سلوم)، والتيار القومي بنموذجيه العَلماني (زكي الأرسوزي) والإسلامي (محمد عمارة)، والتيار العلمي بنماذجه: [المادي][1] (حسين مروة)، البراغماتي (زكي نجيب محمود)[2] والإبستيمولوجي (الجابري). والجابري بصفته "رائد نقد العقل العربي" هو موضوع الفصل المخصص للنموذج العلمي الإبستيمولوجي.

النموذج العلمي الإبستيمولوجي.

ومن البداية يعبر طرابيشي عن أسفه من كون الإبستيمولوجيا عنده تعاني من عاهتين تكوينيتين (ص 79). فالإبستيمولوجيا من حيث المبدأ منهج مضاد للاختزال[3]، في حين أن العقل عند الجابري يرتد إلى تعبيره العقلي، "فكأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات"، وكأن "اللاعقل" لا يؤلف جزءا مقوما من "العقل". وبذلك يستبعد الجابري الشعر والنثر الفني (ألف ليلة وليلة، المقامات، قصص أهل الكدية[4]، أمثال العرب وأخبارهم وخطبهم ووصاياهم ورسائلهم)، والنثر العلمي (من تاريخ وطب...). على حين أن ميشيل فوكو، على سبيل المثال، في تنقيبه عن "الابستيمي" وهو ما اصطلح بترجمته بالنظام المعرفي للعقل، في اقتحام معاقل "اللاعقل" التي هي السجون ومصحات الأمراض النفسية. والجابري لا يتصدى للطريقة التي كتب التاريخ العربي نفسه واستقراء آلية اشتغاله من خلالها. وتناول ابن خلدون كفيلسوف لا كمؤرخ. وفصل "العقل العقلي" عن "العقل اللاعقلي"، فقرأ **الشفاء** لابن سينا بدون أن يقرأ **القانون في الطب**؛ وأصدر على ابن سينا حكما قاطعا جازما بأنه رائد "للاعقلانية ظلامية قاتلة". وقد أباح الجابري لنفسه أن يخرق القاعدة الإبستيمولوجية الذهبية التي تفرض منطق "من جهة أولى...ومن جهة ثانية"، وتشترط رد التنوع، أو حتى التناقض، إلى الوحدة، وأن يقول بالحرف الواحد عن الرازي مميزا فيه بين "رازيين": "هذه النزعة الهرمسية، بل هذا العقل المستقيل" ذاته، نجده أيضا عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر الرازي. أي نعم، الرازي العظيم كان يصدر هو أيضا عن "العقل المستقيل"! والواقع أنه يجب التمييز في الرازي، كما فعلنا بالنسبة لابن سينا، بين الطبيب الماهر "المجرب" وبين الفيلسوف اللاعقلاني. وهذا ما سبق إليه صاعد الأندلسي حينما وصف الرازي بأنه من جهة "طبيب المسلمين غير مدافع فيه"، وأنه من جهة أخرى فيلسوف "تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة [يكرر الجابري "سخيفة"]"[5] (ص 79-82).

---

[1] [ذُكر في الكتاب نموذجان فقط للتيار العلمي وهما البراغماتي والإبستيمولوجي، إلا أن المؤلف ابتدأ الفصل بالحديث عن التيار المادي ممثلا في حسين مروة. وبذلك يشتمل التيار العلمي على ثلاثة نماذج وهي المادي والبراغماتي والإبستيمولوجي. والتيار الماركسي يحسب على التيار المادي]

[2] يقول طرابيشي في نهاية عرضه لفكر زكي نجيب محفوظ: "نجيز لأنفسنا هنا أن نفتح قوسين لنتساءل: أليست "حرقة" الغربتين هذه صالحة بذاتها لأن تقدم المفتاح للخروج من المأزق؟ فبدلا من أن تكون هذه "الإزدواجية" عرضا عصابيا شالا للطاقة والفاعلية، أفليس من الممكن، بكل ما تنطوي عليه من "حرقة"، أن تكون مدخلا إلى الإبداع الذي تظل الحرقة – لا البرودة – شرطه الأول ومقدمته الضرورية في الأحوال جميعا؟ فالكاتب العربي المعاصر، الذي يشكو أكثر مما يشكو الكثيرون من الكتاب في سائر أقطار العالم من توزعه وتمزقه بين تراث الأسلاف ونداء العصر، قد يكون مرشحا أكثر من غيره أيضا لأن يحول هذه الإزدواجية إلى عنصر إبداع ومصدر إبداع فيما إذا تبناها إلى النهاية، وأحسن صياغة معادلتها، وحرر نفسه من المحارجة الشالة التي يحبسه فيها حدّاها، ووجد لها الحل الوحيد الممكن الذي هو الحل العملي، أي الإبداع. وهذا ما اقتدر عليه في تقديرنا كاتب في مثل قامة نجيب محفوظ." (ص 78 الهامش)

[3] [أعتقد أن طرابيشي يعني بالاختزال ما يطلق عليه réduction باللغات الغربية. وقد فضلت استعمال "الرد" كمقابل لهذا المصطلح لأن الاختزال يتضمن معنى التلخيص. والتلخيص يحتفظ بكل خصائص الأصل، في حين أن الرد réduction يلغي الخصوصيات المتعددة للأصل لصالح عامل واحد. كالرد الذي تفرضه القراءة المادية على الظواهر الثقافية والاجتماعية بإرجاعها إلى بعدها الاقتصادي قبل كل شيء.]

[4] **أدب الكُدية** ويُطلق عليه أيضًا أدب الحيلة والتسول واستجداء المال، والكُدية لفظة عربية مشتقة من أجدى أي طلبَ...(ويكيبيديا)

[5] تكوين العقل العربي (ط2، 1985)، ص 197. يصحح طرابيشي الشاهد ويلاحظ أن العشرات من شواهد الجابري هي بحاجة إلى تصحيح، ولكن هذا موضوع آخر، وموضعه دراسة أخرى.

ويشير طرابيشي إلى المأزق المعرفي الحقيقي الذي سقط فيه الجابري بانتقاله من التقسيم الثلاثي الذي تعاطى معه في **تكوين العقل العربي** (1984): البيان (وهو العقل الفقهي- الكلامي أو "المعقول الديني") والعرفان (العقل الصوفي أو "العقل المستقيل") والبرهان (العقل الفلسفي أو "المعقول العقلي")، إلى تقسيم ثلاثي آخر في **نقد العقل السياسي العربي** وهو "القبيلة والغنيمة والعقيدة". ويوضح أن المأزق يكمن في أنه لو كان البيان والعرفان والبرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه. وهذا "يعني إما أننا لسنا أمام تحليل ابستيمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا أمام بنية ليست ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر فيها." (ص 82-83)

والمنهج الإبستيمولوجي كما يداوره الجابري تحول إلى أداة أيديولوجية للتمييز وللاستبعاد. فالبيان والعرفان والبرهان تحولت من مفاتيح للعقل العربي إلى "أحكام قيمة لا يجمع بينها سوى تضادها ذي الطبيعة المانوية: فالعرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان: فإن تحالف مع ملاك البرهان كتب له الفوزان الأصغر والأكبر، وإن تحالف مع شيطان العرفان قضي عليه بالهلاك الأبدي" (ص 83-84).

ويقدم طرابيشي جردا لممثلي "العقل المستقيل" عند الجابري، من "الهمجيات" الدينية والفلسفية التي يشحنها "الموروث القديم" من هرمسية وغنوصية ومانوية وصابئة ومجوسية ومزدكية وفيثاغورية وأفلاطونية محدثة (في صيغتها المشرقية)، إضافة إلى الإسرائيليات والحرانيات والزرادشتيات. والتي "تواصل الحياة في بنية المعتقدات الدينية الجديدة التي جاء بها الإسلام، إما كعناصر مستترة لا واعية، وإما كتيارات تتنازع البقاء مع "المعقول" الديني البياني العربي، إلى أن تم اندماجها في صيغة واحدة هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوف والفلسفة الإشراقية" (ت. ع. ع. ص 141-144). ووراء كل هذا "وعي قومي مهزوم" يمثله الفرس، مندداً ب"الشوفينية الإيرانية" وب "الفرس الموتورين" (ص 84-85 بما فيها الهامش).

وقد أصر الجابري على أن "غابة الفكر الشيعي شجرة واحدة، هي على وجه التعيين شجرة الهرمسية التي لا يجري في عروق كل غصن من أغصانها سوى نسغ "اللامعقول""، وفي المقابل وحد الفكر السني تحت ما يسميه ب"المعقول الديني". وكرس بينهما قطيعة أيديولوجية رفعها إلى مستوى القطيعة الإبستيمولوجية، أي "القطيعة التي تتعدى المضمون لتتأسس في المنهج ولتتجذر في النظام المعرفي بالذات (ص 87-88)

ولكي يدفع الجابري عن نفسه تهمة تأجيج الطائفية، فإنه برء نفسه مدعيا أنه خفف النقد الذي وجهه للمذاهب التي حللها. إلا أنه يعيش في مجتمع غير طائفي ومن الصعب عليه توقع ردود الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي (ب. ع. ع. ص 275). غير أن طرابيشي يرى أن "هناك مع الأسف ما هو أسوأ من الطائفية. فالطائفية قابلة للتعريف، في نهاية المطاف، بأنها كراهية الآخر. والحال أن ما هو أسوأ من كراهية الآخر هو عدم الإعتراف بوجوده أو بحقه في الوجود". وكلمة "الآخر" ليست في محلها عندما يتعلق الأمر بالشيعة، لأن الشيعة شريك حتى ولو أن "الشراكة كثيرا ما تلبست شكل الخصومة". وهذا التشطير للذات يتأدى إلى إفقار لهذه الذات وإلى استنزاف لها غير قابل للتعويض من جراء كل الاستئصالات والاستبعاضات التي تستتبعها حرب الذات على الذات". (ص 89-90)

والحاصل أن "مشرحة الجابري" تؤدي إلى إفقار العقل العربي الفلسفي لأنها تميز بين الذين ينتمون للعقلانية المتفتحة، ومنهم الكندي "أول فيلسوف عربي" و"أول فيلسوف لدولة العقل في الإسلام" و"نصف الفارابي" لأن "النزعة الهرمسية التصوفية نخرت من الداخل عقلانيت(ه) الفلسفية" (ب. ع. ع. ص 543)، وبين فلاسفة "اللاعقل" وأولهم جابر بن حيان (توفي حوالي 200هـ) الذي يقول عنه طرابيشي أنه أول فيلسوف مسلم وهو أول مؤسس للعلم العربي (ص 91-92). وقد فوت الجابري على نفسه وقارئه "فرصة ثمينة لقراءة فصل مبكر من فصول **تنصيب العقل** في الحضارة العربية الاسلامية نتيجة تجاهله الأسبقية التاريخية التي ينتزعها جابر لنفسه في مجال ريادة علم المنطق وصناعته سواء بكتابه الموسوم ب **كتاب الخواص الكبير** الذي شرح فيه المقولات الأرسطية العشر و"المقدمات الأصاغر" الخمس التي أضافها فرفوريوس، صاحب **الإيساغوجي**، إلى أورغانون أرسطو، أو بكتابه الموسوم ب **كتاب الحدود** الذي يعده الباحثون أول كتاب للحدود، بالمعنى الفلسفي للكلمة، في اللغة العربية[1]، ولا أن يتجاهل توكيده على ضرورة الابتداء به كآلة لسائر العلوم..." (ص 93-94)

وقد لاقى **أبو بكر بن زكريا الرازي**، كبير أطباء المسلمين، مصير جابر. فهو عند الجابري "طبيب عقلاني، ولكنه فيلسوف غنوصي هرمسي" (التراث والحداثة، ص 330). في حين أن هنري كوربان يقول بأن الرازي "رفض التفسيرات الباطنية والرمزية للطبيعة". وأن مؤرخا كبيرا للعلم العربي مثل أ.ب. يوشكفتش (أستاذ بمعهد تاريخ العلوم في موسكو) يؤكد: "لئن اعتقد الرازي في تحول المعادن وقبل بالنظريات العامة حول الجواهر الجمادية والمعدنية، فقد كان، بين علماء البلدان الإسلامية، أكثرهم تحررا من التأثيرات الدينية، وعلى الأخص من الأفكار الصوفية والتنجيمية والسحرية... وقد قطع مع روحانية الأعداد والرمزية ليحاول التقرب من شروط التجربة، والعناية التي يبديها في وصف الأدوات والعمليات تنم عن اهتمام حقيقي بجعل التجارب قابلة للأيصال بما يتيح إعادة إجرائها فعليا". (ص 94-96).

ويبين طرابيشي كيف أن الجابري أسقط عمدا من أحد شواهده الفقرات التي تحمل المعاني الوظيفية الخمسة التي يعطيها الرازي للعقل والتي تكاد تجعل من الرازي فيلسوفا حَداثي الانتماء. فهناك أولا العقل التكنولوجي ("بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، وسائر الصناعات العائدة علينا")، وهناك ثانيا العقل المعرفي بالمعنى العلمي الحديث للكلمة ("وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر")، وهناك ثالثا العقل الميتافيزيقي... وهناك رابعا العقل السيكولوجي...، وهناك خامسا العقل التعقلي

[1] أنظر : د. عبد الحميد الأعسم: **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**، مكتبة الفكر العربي، بغداد 1984

أو العقل المحض ("الذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس")؛ ولم يستبق من النص إلا ما يشير إلى سادسة وظائف العقل التي هي الوظيفة الأخلاقية. بل أنه يتلاعب بالشاهد ليقيم علاقة مساواة بين العقل القامع للهوى والعقل الهرمسي التطهري. والعقل القامع للهوى، أيا كانت أصوله اليونانية، هو بامتياز عقل جميع الحضارات الكتابية، وفي مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية التي يحددها بعض فقهاء فلسفة التاريخ بأنها "حضارة تكليف". (ص 98-100)

وبعد عرضه لمعنى "العقل" في اللغة الذي هو الربط أساسا، عند الماوردي وابن الأنباري وحديث لعائشة والغزالي والشافعي وغيرهم، يتسائل طرابيشي: "ترى هل من حاجة إلى القول، والحال هذه، أن تصوير ثنائية "العقل والهوى" على أنها ثنائية هرمسية لا تزج في جحيم "العقل المستقيل" بالرازي المسكين وحده، بل بقطاع عريض عميق من التراث العربي الإسلامي، وتخصيصا من تراث "أهل السنة والجماعة" الذي تميز، في ما تميز، بحرصه على تفريق العقل "الإسلامي" عن "العقل" اليوناني من خلال تبني تلك الثنائية تحديدا؟"[1]. (ص 100-103)

وحول **إخوان الصفا** يرد طرابيشي على الجابري في ثلاث مسائل: الأولى ما يؤكده الجابري من أنهم يهاجمون المتكلمين "لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد"، بل الصحيح أنهم يهاجمونهم على إساءتهم استعمال هذا القياس، وعلى عدم تمكنهم من مداورته حسب أصوله (ص 108). والثانية كونهم يهاجمون الفلاسفة كما يدعي الجابري، بل "المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل" الذين تهاجمهم الرسالة هم بالتحديد من لا معرفة لهم بالفلسفة (ص 109). والثالثة كونهم تنكروا للفلسفة، كما أنهم تنصلوا من المنطق وناصبوه العداء. ويرد طرابيشي أن هذا القول لا يصدر إلا عن المرء الذي امتنع عن تصفح رسائلهم ولو مجرد تصفح، فهم جعلوا الفلسفة "أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة"، جعلوا من المنطق "أشرف الأدواة" (ص 113...).

وهذا الهجوم على إخوان الصفا كان ضحيته "تلميذهم" المزعوم ابن سينا. ويصف طرابيشي هذا الهجوم قائلا: "والواقع أن الهجوم على ابن سينا يأخذ طابعا لا نتردد في وصفه بالهذائي". ثم يقول أن المجال لا يتسع للنقاش حول المصادرة التي تجعل من ابن سينا تلميذا لأخوان الصفا، ومن رسائلهم طبعة فلسفية من الأيديولوجية الإسماعيلية، لكنه يلخص كل التهم التي وجهها الجابري لابن سينا، ومنها "أنه أكبر مكرس للفكر الظلامي في الإسلام"، وأنه المدشن الفعلي لعصر الانحطاط، وأنه كرس لا عقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي، وأنه كرس بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي، فلسفته المشرقية "قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة"، وأن فلسفة ابن سينا هي فلسفة "التحطيم الذاتي"، و"أن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية... وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله" (كل الاقتباسات من ت ع ع) (ص 119-120)

و"العجيب" هو أن هذا الاتهام سيطلقه الجابري على **الغزالي** الذي "تبنى الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية" (ت ع ع، ص 268). وكما أنه لم يشفع لابن سينا كونه مؤلف أكبر موسوعة أرسطية في الإسلام، وهو كتاب **الشفاء** الذي يقر له الجابري بعظمته؛ كذلك لم يشفع للغزالي كونه أدخل المنطق الأرسطي إلى علم الكلام السني. إلا أن الغزالي لم يضف "المشروعية السنية" على المنطق وحده، بل كذلك على التصوف. وفي نظر الجابري "ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد هو الهرمسية". وهو بإدخاله العرفان في البيان أسس "أزمة العقل العربي، أزمته التاريخية" (ت ع ع، ص 268). (ص 120-121).

وكان شغل الجابري ملاحقة ممثلي التصوف السني الذين حاولوا المصالحة بين البيان والعرفان، وعلى رأسهم الحارث المحاسبي (ت 243 هـ)، والكلاباذي (ت 380 هـ)، وأبي طالب المكي (ت 386هـ)، والطوسي (ت 378 هـ)، والسلمي (ت 412هـ) وتلميذه أبا سعيد بن أبي الخير (357-440هـ)[2] والقشيري (376-465هـ). وكل هؤلاء يمثلون تيار "المعتدلين" السنة، مقارنة بغلاة الإشراقيين والباطنية وأصحاب الحلول، مثل الجنيد (ت 297هـ) القائل بـ"وحدة الشهود" وهو أقل تطرفا من القائلين بـ"وحدة الوجود" مثل الحلاج.(ص 122-126)

والحاصل أن **مفهوم الهرمسية** عند الجابري مفهوم فضفاض غير مدقق علميا ولا تاريخيا، يفضل طرابيشي تسميتها بـ"الشورباء الهرمسية" لكثرة العناصر الداخلة في تركيبه وكأنها مترادفات، كالغنوصية والمانوية والصابئة والعرفانية والباطنية والإشراقية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة. وقد اتبع الجابري في التمييز بينها طريق البغدادي في **الفرق بين الفرق**، أي أنه ميز بين الفرق الناجية والضالة. والفرقة الوحيدة الناجية من الغرق في بحر الهرمسية عند الجابري هي "- ويا للمصادفة !-" الفرقة المغربية/الأندلسية. (ص 127)

وبهذا يقيم الجابري قطيعة ابستيمولوجية "ذات طابع مانوي" بين "المدرسة الفلسفية المشرقية" و"المدرسة الفلسفية المغربية". وما يميز بينهما أن الأولى "إشراقية" و"غيبية" ودينية" و"ماضوية"، في حين أن الثانية "برهانية" و"علمية" و"علمانية"[3] و"مستقبلية". وهو ما يلخصه بقوله: "إن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الإبستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت...علمية الإبستيمي، علمانية الاتجاه، بفعل تحررها من تلك الإشكالية" (نحن والتراث، ص 243 و 12).(ص 129-133)

---

[1] حتى الكندي، الذي لا يعترف الجابري بسواه سفيرا لدولة "العقل" في الإسلام، كان، في ما أثر عنه، يقول: "اعص هواك، وأطع كل ما سواه".

[2] وهنا ينبه طرابيشي إلى أن الجابري ارتكب خطأ "شنيعا" لأن الأمر يتعلق بأبي سعيد النيسابوري

[3] ويلاحظ طرابيشي في الهامش تقلب موقف الجابري إزاء العلمانية بين الفترة التي أصدر فيها كتابه "نحن والتراث" سنة 1980 وطلبه سحب هذه الكلمة من قاموس الفكر العربي على صفحات "اليوم السابع" عام 1990 (ص 131 هامش).

وبناء على هذا التشخيص يبني الجابري استراتيجية "نهضوية" تتمحور حول **الصراع المغربي-المشرقي** المفترض، وتقوم على "قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية" ينضوي فيها المشرق تحت لواء المغرب. إذ يقول: "إن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة... بل أيضا، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون...إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطابا جديدا في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، **وبها وحدها**، يمكن إعادة (تأسيس) بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة" (ب ع ع، ص 566). ويطمئن الجابري المشرق إلى أنه وإن انهزم في الحرب فإنه لن يكون خاسرا في إعادة التوحيد، "فهو إن يكن صدر اللاعقلانية إلى "المغرب"، فإن "المغرب" لن يصدر إليه بالمقابل سوى "العقلانية" خالصة". (ص 134-135)

وحرب المشرق والمغرب تكتسي عند الجابري الطابع الإبستيمولوجي-الجغرافي ذي المنحى الاستشراقي، والذي يؤكد على أن عالم الصحراء مرادف للمشرق وآسيا هو عالم انفصال، وأن "الرؤية القائمة على الانفصال تجعل الجهد العقلي محصورا بالمقارنة بين الأشياء" ولا توسع "مكانا لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث". وبالمقابل فإن "الاتصال" هو "من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية... من خصائص أمواج البحر (كذا) وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء"، وهو يسمح بالتالي بتشييد الحقل المعرفي على مبدأ الضرورة والعلية والاستدلال السببي والعقلانية. والحال أن "المغرب الأندلسي" هو، بتعريف الجابري، مجتمع مدن وبحر (ب ع ع، ص 245-252 ومقاله في التراث والحداثة ص 175-199) (ص 137)

وهذه الحتمية الجغرافية تتضامن مع جبرية لغوية. **واللغة العربية** لغة عالم الصحراء وبصفتها هذه فإنها "لغة لا تاريخية"، إذ يقول: "إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكانا بل فضاء فارغا هادئا، كل شيء فيه صورة حسية (ت ع ع، ص 87). وليست اللغة العربية "الفطرية"، "الطبيعية"، هي وحدها التي تحمل معها "عالم الأعرابي البدوي الفقير"، بل حتى "اللغة النحوية"، "اللغة الفصحى" أي لغة الثقافة. وهي ما زالت تنقل الكيفية التي تم بها تقنينها وتقعيدها في عصر التدوين: "عالما يزداد بعدا عن عالمهم، عالما بدويا يعيشونه في أذهانهم، بل في خالهم ووجدانهم، عاما يتناقض مع العالم الحضري-التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيدا"، فيما العالم الذي تعكسه لهم لغتهم "محدود بحدود عالم أولئك الأعراب... ناقص فقير ضحل جاف، حسي-طبيعي، لا تاريخي" (ص ت ع ع، ص 86-87).

ويختم طرابيشي مقاله بفقرة يعلن فيها عن مشروعه الضخم الذي فكك فيه كل أطروحات الجابري، إذ يقول:"وهذا الحكم الأخير الذي يصدره صاحب مشروع **نقد العقل العربي** يضعنا أمام مهمة أخرى تجاوز قضية التراث ومذبحته في الثقافة العربية المعاصرة، وقد يكون في مستطاعنا تحديدها من الآن بأنها **نقدُ نقد العقل العربي**، مشروعنا القادم". (ص 137-139)

ملحق الكتاب الأول: ما هي الإبستيمولوجيا؟

صنف طرابيشي الموقف من التراث في ثلاثة نماذج كبرى، وهي التيار الماركسي، والتيار القومي بمُكوّنَيه العَلماني والإسلامي، والتيار العلمي بمُكوّنيه البراغماتي والإبستيمولوجي. التصنيفات الأربع الأولى لا تطرح أي إشكال، على عكس التيار الإبستيمولوجي الذي تطرح تسميته بعض الإشكال لما تحمله من لبس. إذ أن التعريف الحصري للإبستيمولوجيا الذي يحد مجالها في نطاق العلوم الرياضية أو التجريبية، وهو ما يلاحظه القارئ في جل الكتابات في الموضوع[1]، يجعل مسألة تعميمها على علوم الإنسان محل تساؤل. ومن المفارقات أن هذه العلوم هي التي تطرح أعوص الإشكاليات من حيث المنهج على الباحث، في حين أن الباحث في الرياضيات أو العلوم الدقيقة لا يحتاج إلا إلى المنهجيات الإجرائية المعتمدة في ميدانه، وحتى "التجربة الذهنية التي تعد شرطا مسبقا وضروريا للتجربة الفزيائية - وكل مجرِّب، وكل مخترع يحتاج إلى تصور منظومته قبل إنجازها ماديا - فإنها تجري خارج الثنائية الجذرية التي ترى أن النظرية والعملية التجريبية (إحداهما معرفة قبلية والأخرى معرفة بعدية) منفصلتان عن بعضهما البعض بشكل كلي. والحال أن التجربة الذهنية لا تهدف إلى تصور نظرية واضحة قادرة على فهم بِنى الكون بل تسمح بدرس سير المعرفة العلمية"[2]. وهذه التجارب الذهنية التي كانت مصدر فتوحات عظمى في ميدان العلوم والتي هي من قبيل الخيال (كما هو الشأن مع التجربة التي مكنت غاليليو من البرهنة على أن سرعة سقوط الأجسام لا علاقة لها بكتلتها على عكس ما كانت تعتقده النظرية الأرسطية؛ وانشتاين وقانون النسبية، إذ أنه انطلق من افتراض أنه لو سقط في الفراغ فإنه لن يشعر بوزنه) لا تدين بشيء للتأملات الابستيمولوجية التي غالبا ما تأتي بعد نهاية المعركة.

كما أن الإبستيمولوجيا تحمل التباسا آخر يتعلق بعلاقتها بنظرية المعرفة وفلسفة العلوم. وقدعرض **مارك جاكمان** في مقاله: **الإبستيمولوجيا والعلوم الإجتماعية**[3] أربعة تعريفات للمصطلح وما ينجم عن كل واحد منها من نتائج نظرية:

1) "الإبستيمولوجيا هي نظرية المعرفة. إذ أن البحث الإبستيمولوجي هو تفكير في المعايير التي يجب ان تخضع لها المعرفة الحقيقية" (روم هاري Rom Harré).
2) "الإبستيمولوجيا هي الجزء من فلسفة العلوم الذي يبحث في الطريقة التي تنتظم بها المعارف" (جيرار فوريز Gérard Fourez).
3) الإبستيمولوجيا: "هذه الكلمة تعني فلسفة العلوم لكن بمعنى أدق... أي أنها أساسا الدراسة النقدية لمبادئ ولفرضيات ولنتائج مختلف العلوم، بهدف تحديد مصدرها المنطقي (اللا نفسي)، وقيمتها ومدى مفعولها الموضوعي" (أندري لالاند).
4) "الإبستيمولوجيا (أو نظرية المعرفة) هي بحث في طبيعة وبنية وحدود المعرفة العلمية" (فيليب فان باريجس Philippe Van Parijs)

ومقارنة هذه التعاريف تبين الفروق النظرية بينها:
- الإبستيمولوجيا عند لالاند وعند فوريز جزء أو وجه خاص من فلسفة العلوم.
- فان باريجس يرى، على العكس، أن فلسفة العلوم هي التي تبدو كفرع من الإبستيمولوجيا.
- وفي تعريف روم هاري لا وجود لعلاقة بيّنة بين فلسفة العلوم والإبستيمولوجيا.

فكيف يمكن الاختيار بين هذه المواقف؟

ويجيب المؤلف بأنه يفضل التعريف الذي يفصل بين الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم بحيث لا تضم أية واحدة منهما الأخرى. ويفسر اختياره قائلا:

أنه من الاجحاف تعريف الابستيمولوجيا كجزء من فلسفة العلوم، لأن هذا يوحي بفكرة أن المعرفة العلمية هي وحدها المعنية بمشكلة صدق المعرفة. ما يؤدي تلقائيا إلى الفكرة القائلة بأن المعرفة العلمية هي وحدها الجديرة بالاهتمام، أو أنها تمثل "مثالا" لكل نمط من المعرفة. وهو موقف يتشبث بوضعية (نسبة للفلسفة الوضعية) النصف الأول من هذا القرن، وحتى للقرن الماضي. وحتى ولو سلمنا بكون المعرفة العلمية هي المعرفة "الحقيقية"، فإنه من غير الجائز اختيار تعريف يسلم بهذه الفكرة منذ البداية، في حين أنها الفكرة موضوع النقاش. ولذا يفضل المؤلف تعريف هاري أو فان باريجس اللذان يجعلان من الإبستيمولوجيا

---

[1] تكفي الإشارة فيما يتعلق بالمغرب إلى كتاب الجابري في جزأين، وكتاب محمد وقيدي، وكتاب كل من سالم يفوت وبنعبد العالي (على الشبكة) .

[2] François-Xavier Demoures et Éric Monnet, Le monde à l’épreuve de l’imagination. Sur « l’expérimentation mentale », Revue Tracés n° 9 – automne 2005 (على الشبكة)

[3] Marc Jacquemain, EPISEMOLOGIE DES SCIENCES SOCIALES, UNE INTRODUCTION, Version provisoire – 2014 (على الشبكة)

بحثا في المعرفة بصفة عامة وليس المعرفة العلمية وحدها. ومن ناحية أخرى لا يمكننا القول بأن فلسفة العلوم جزء من الإبستيمولوجيا. لأن هذا يفترض أن فلسفة العلوم ليست معنية بمسائل المنطق (دراسة البرهان) أو بالقضايا الميتافيزيقية (البحث في "الواقع في ذاته"، ما وراء الظواهر)، إضافة لمسائل الأخلاق. إذ أن الأخلاق العلمية، التي هي اليوم في مركز كثير من النقاشات (ما تدل عليه كثرة اللجان حول الأخلاق الحيوية bioéthique أو الأخلاق الطبية، الخ.)، هي اليوم من مواضيع فلسفة العلوم لأنها تستدعي نظرة فلسفية على العلم. إلا أنها ليست من الإبستيمولوجيا. وخلاصة القول أن الابستيمولوجيا، بمفهومها الواسع، تتقاطع مع فلسفة العلوم لكن لا واحدة منهما تتضمن الأخرى. إضافة إلى كون الإبستيمولوجيا تهتم بمجالات أخرى غير المعرفة العلمية، ومن جهة أخرى تهتم فلسفة العلوم بمواضيع فلسفية أخرى غير الإبستيمولوجيا. ولهذا يفضل المؤلف تعريف روم هاري الذي يرى بأن الإبستيمولوجيا تفكر "في المعايير التي على كل معرفة حقيقية أن تلتزم بها". (ص 2-3)

ثم يتطرق المؤلف إلى مسألة التمييز بين الإبستيمولوجيا كمعرفة "حُكمية" (أي أنها تصدر أحكام) «prescriptive» والإبستيمولوجيا "الوصفية" «descriptive». فإذا أخذنا التعريفين الأول والثاني: الأول هو تعريف هاري الذي يتحدث عن "المعايير التي يجب أن تلتزم بها المعرفة الحقيقية"، والثاني هو تعريف فوريز الذي يتحدث عن "الطريقة التي تنتظم بها المعارف"؛ فإننا نلاحظ أن التعريف الأول يحمل طابعا "حكميا" أو "معياريا"، إذ أنه يحمل حكما على المعرفة، في حين أن التعريف الثاني يشتمل على وصف مجموعة من المعارف. وهذا الفرق بين التعريفين له أهميته، لأن الإبستيمولوجيا قد تكون معيارية أو وصفية.

الإبستيمولوجيا الحُكمية (أو المعيارية) تهدف إلى تحديد معايير المعرفة "الصحيحة" أو "الحقيقية" والمناهج المناسبة للوصول إليها. أي أنها تلقي نظرة نقدية على عمل العالم وتحدد ما هو "صائب" وما هو "غير صائب" في طريقة اشتغاله. إلا أن هذا الموقف اتهم بالغرور، إذ بأي حق يدعي الفيلسوف فهم كيفية إنجاز "العلم الصحيح" أفضل من العالم نفسه؟ وقد كان لهذا النقد صدى كبيرا لأن العلم عرف تقدما هائلا في العصور الحديثة، في حين أن قيمة الفلسفة تراجعت إلى حد أنها تحولت إلى معرفة "هامشية". ولهذا اعتبر بعض الفلاسفة أن الفلسفة مجرد معرفة "طفيلية" بالنسبة للعلم. ولهذا انحصر دور الإبستيمولوجيا في الوصف دون إصدار أي حكم قيمة.

وهذا هو الرأي الذي استقر عليه المؤلف قبل الانتقال إلى العلوم الاجتماعية. وما يميز العلوم الإجتماعية هو أن وجود "واقع" خارجٍ عن الملاحِظ وقابل لأن يخضعه للمناولة أمرٌ بالغ الإشكال. وهذا لثلاثة أسباب على الأقل:

- الانبثاق l'émergence: ويتمثل في كون كثير من المواضيع التي تتناولها العلوم الاجتماعية هي ظواهر شاملة لا يمكن معرفتها انطلاقا من ظواهر أولية. وإن كان من الممكن القول أن البيولوجيا نفسها، بصفتها دراسة للكائن الحي، تواجه ظاهرة الانبثاق، إذ أن الحياة نتيجة لمستوى من التنظيم معقد جدا للمادة الجامدة. والإنبثاق يطرح في العلوم الاجتماعية مشكلات عويصة جدا لأن الكائنات البشرية هي نفسها غاية في التعقيد.
- العرضية la contingence: العلوم الاجتماعية تواجه ظواهر تتميز بعدم تحديد خالص indétermination وهي غير قابلة للتنبؤ لأنها ليست محددة déterminé. وعلوم الطبيعة نفسها تواجه الظاهرة نفسها لكن ذلك على مستوى خاص: وذلك في مجال نظرية الكم quantique التي تتعلق بالمستوى الذري...
- الإنعكاسية la réflexivité: وهي مشكلة خاصة بالعلوم الاجتماعية. إذ أن الطبيعة "لا تعرف" النظريات التي تتعلق بها، وهذا عكس ما يجري في العلوم الاجتماعية لأن المجتمع يتغير بقدر ما نبحث فيه، ولأنه يدمج في طريقة اشتغاله التأويلات التي ينتجها الباحثون في مجال العلوم الاجتماعية. والحال أن معرفة المجتمع يعني تغييره، ولهذا تتميز هذه المعرفة بعدم الاستقرار. (ص 16-17)[1]

وقد تطرق **محمد وقيدي** في أحد مقالاته[2] للمشكلات التي يطرحها تطبيق مفاهيم الإبستيمولوجيا خارج نطاقها الخاص. إذ يقول:

"ولا نشك في أن القيمة الموضوعية للنظرية تكمن في التطبيق. وهذا ينطبق على الخلاصات التي تصل إليها الابستيمولوجيا. والمجال الأول الذي تنطبق فيه النتائج المحصلة من التحليل الابستيمولوجي هو تاريخ المعرفة العلمية وواقعها. غير أنه لا ريب

---

[1] يتناول الجزء الثاني من المقال الخلاف بين علماء الاجتماع حول مسالة التعليم في فرنسا.

[2] محمد وقيدي، **مهام الإبستيمولوجيا**، ضمن **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية** : ع. بنعبد العالي، م. وقيدي، س. بنسعيد، ك. عبد اللطيف، م. حدية، م. كداح، م. الهراس، ، (مناظرة المنهجية التي نظمتها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، الحلقة 2 و 3، 22 يناير 1986)، دار توبقال، الدار البيضاء.

لدينا كذلك في أن هذه النتائج يمكن أن تفيد خارج المجال الخاص الذي استمدّت منه. وقد سبق لنا أن أكدنا في الواقع أن نتائج البحث الابستيمولوجي يمكن أن تكون مفيدة، ليس في فهم تاريخ العلوم فحسب، بل وأيضا في فهم تواريخ أخرى، وخاصة تاريخ الفلسفة.
غير أنه لا بد من التوضيح، فمهمة الابستيمولوجيا خارج المجال الذي يشكل موضوعها الأساسي، وهو المعرفة العلمية، مهمة تكميلية بالقياس إلى مهمتها الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع. وكل قلب لهذه العلاقة سيخرج بالتحليل الابستيمولوجي عن مهامه الحقيقية.

غير أن هذا التطبيق يتطلب استيعابا شاملا لمجال الابستيمولوجيا، قبل تطبيق مفاهيمه خارج نطاقه الخاص. غير أن هذا الشرط ليس متحققا في صورته المثلى والموضوعية. فقد وقع التسارع إلى تطبيق الابستيمولوجيا بعد صِلَة قريبة بها لم تتعدّ تأليف بعض المداخل. ونتيجة ذلك أن ما طُبق لم يكن نتائج محصّلة من بحث ابستيمولوجي عيني، بل كان جملة من المفاهيم المحدودة التي أخذت عن بعض الاتجاهات الابستيمولوجية التي سلف ذكرها. والنتيجة هي أن الابستيمولوجيا المطبّقةَ اختزالٌ في مفاهيم محدودة للابستيمولوجيا الفعلية. والنتيجة كذلك هي ممارسة الابستيمولوجيا كتطبيق خارج نطاقها الخاص، قبل تأسيسها، أو على الأقل استيعابها، كنظرية داخل هذا النطاق الخاص.

وبقدر ما نمضي في مثل هذه التطبيقات الاختزالية ننقاد بالتدريج إلى الميل نحو البحث عن مهام الابستيمولوجيا ضمن هذه التطبيقات التي تصبح في تصورنا هي الابستيمولوجيا ذاتها. إنه وضع نظري معقد لا يسمح للابستيمولوجيا بأن تتطور بالكيفية الملائمة لها كميدان خاص من ميادين المعرفة.

ليس الغرض من هذا التعرض لقيمة النتائج التي حصلت عن هذا التطبيق، بل الغرض هو فهم حدود هذه القيمة. ذلك لأن عدم الوعي بهذه قد يوقعنا في التناقض الآتي: بدل أن نجعل من الابستيمولوجيا سبيلا للتفكير في قضايا العلوم المعاصرة، نخضعها للإشكالية التراثية للفكر العربي المعاصر، فيكون استخدامها عندئذ في خدمة أهداف نظرية وإيديولوجية بعيدة عن أصلها، وتصبح قيمتها لدينا فيما تمكننا من نتائج نرتجيها مسبقا في الميدان الذي تطبق فيه." (ص 17-19)[1]

لا يقدم مقال **وقيدي** أمثلة عينية حول هذا التطبيق للإبستيمولوجيا خارج نطاقها الخاص، لكن الأمثلة عديدة ويكفي أن نذكر الاستعمال المبتذل للنسبية الذي لا علاقة له بتاتا بنظرية انشتاين. ويعد كتاب **آلان سوكال وجون بريكمون، الدجل الفكري**[2]، من أشهر الكتب التي تعرضت لفضح السطو والتحريف الذي تعرضت له بعض المفاهيم العلمية عندما أقحمت في مجالات تختلف نوعيا أختلافا كبيرا عن مجال العلوم الدقيقة.

والحال، وكما عبر على ذلك **ميشيل فوكو**، فإن علوم الإنسان محكوم عليها بعدم الاستقرار، نظرا لكونها لا تمتلك مكانا ضمن "المثلث الابستمولوجي" (trièdre épistémologique) الذي يشتمل في مستوى منه على الرياضيات والفيزياء، وفي مستوى ثان على علوم الحياة واللغة والاقتصاد، وفي مستوى ثالث على الفلسفة. و أن علوم الإنسان تعتمد على كل هذه المستويات، لكن علاقتها بها غير محددة بشكل مضبوط، الأمر الذي يجعل منها معارف ثانوية و فرعية.[3]

وقد كتب **ميشيل فوكو** مقالا يوضح فيه مواقفه المنهجية أقتبس منه بعض الفقرات التي تهم دراسة التراث بصفتها الموضوع الأساس لهذا الكتاب.
يقول **فوكو**: عندما استلب التحليل النفسي واللسانيات والإثنولوجيا من الفاعل sujet قوانين رغبته، وأشكال كلامه، وقواعد سلوكه، وأنساق خطاباته الأسطورية [بمعنى أن هذه العلوم بينت بأن الفاعل، أي الانسان، يجهل القوانين التي تتحكم في نفسيته ولغته وسلوكه ومعتقداته]، رد أولئك المحافظون: وما هو شأن التاريخ؟ التاريخ الذي ليس بنية بل صيرورة، وليس تزامنا بل تعاقبا، وليس نسقا بل ممارسة، وليس شكلا بل جهدا لا ينفك للشعور لاستعادة ذاته [أي أن يبقى واعيا بما يحصل له] ومحاولة استعادة زمام أموره بالغوص في أعماق شروط وجوده؛ التاريخ الذي ليس انقطاعا بل مثابرة طويلة متواصلة. لكن هؤلاء يغضون الطرف عن العمل الفعلي للمؤرخين وعن التحول الكبير الذي طال مجالهم المعرفي، والذي لم يبق بمعزل عما طال الأساطير واللغة والجنس. وما هو مأسوف عليه هنا ليس اندثار التاريخ بل شكل تاريخي مرتبط بالنشاط التركيبي للفاعل.
والأمر يتعلق بالانعتاق من مجموعة من المفاهيم المرتبطة بمسلمة التواصل (أو الاستمرارية). وهي وإن كانت لا تمتلك بنية تصورية (مفهومية) دقيقة إلا أن وظيفتها واضحة. ومن بين هذه المفاهيم، مفهوم التراث tradition الذي يسمح في الوقت نفسه بالتعامل مع كل ما هو جديد انطلاقا من نسق من الإحداثيات الثابتة، وتقديم وضع statut لمجموعة من الظواهر الدائمة. مثل مفهوم

---

[1] محمد وقيدي، **مهام الإبستيمولوجيا**، ضمن **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية** : ع. بنعبد العالي، م. وقيدي، س. بنسعيد، ك. عبد اللطيف، م. حدية، م. كداح، م. الهراس، ، (مناظرة المنهجية التي نظمتها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، الحلقة 2 و 3، 22 يناير 1986)، دار توبقال، الدار البيضاء.

[2] Alan Sokal et Jean Bricmont, ***Impostures intellectuelles***, Paris, Odile Jacob, 1997

[3] Michel Foucault, ***Les mots et les choses***, Gallimard, Paris 1966, pp. 358-359

التأثير الذي يمنح ركيزة – أكثر سحرية مما هي واقعية – لوقائع تنتمي لمجال التبليغ (أو التوريث) والتواصل. ومفهوم التطور الذي يسمح بوصف تتابع أحداث وكأنها تجلي لمبدأ مُنظِّم واحد. ومفهوم الغائية أو التطور نحو مستوى معياري [بمعنى أنه مطابق لنموذج معياري]، المناظر والعكسي للمفهوم السابق. وأيضا مفاهيم الذهنية أو الروح المنسوبة لعصر من العصور، والتي تسمح بإقامة وحدة دلالية وروابط رمزية وتشكيلة من التشابهات والانعكاسات (كما في المرآة) بين ظواهر متزامنة أو متعاقبة. والحال أنه من الواجب التخلي عن هذه التوليفات (أو التركيبات) الجاهزة، وهذه الضميمات groupements المسلم بها قبل أي اختبار، وهذه الروابط المسلم بصحتها منذ البداية؛ والتخلص من القوى الغامضة التي عودتنا على الربط بين أفكار وخطابات البشر؛ والقبول بأننا نتعامل في بادئ الأمر بمجموعة من الحوادث المشتتة ليس إلا. (ص 12-13)[1]

ويتضح لنا من الفقرتين السابقتين أن **فوكو** يقطع الخيط الوهمي الذي يربط حبات عقد من الظواهر التاريخية التي تنتمي إلى شتى المجالات ليردها إلى فرديتها القابلة لما لا نهاية له من التأويلات. أو على الأقل يجعلنا نقرأ بالحذر المطلوب ما قد يبدو لنا من البديهيات لكثرة تَداوله أو للعادة الذهنية التي تجعلنا نربط بصورة آلية كل ظاهرة بما سبقها وبما أعقبها، متجاهلين ما يحمله التاريخ من اعتباطية.

ما تقدم عرضه يبين لنا كيف أن مصطلح إبستيمولوجيا مصطلح مبهم، فهو بمعناه الحصري لا ينطبق إلا على العلوم الدقيقة، لكنه خرج من نطاقه ليتحول إلى مصطلح فضفاض جدا يشمل كل المعارف. وصار يشمل مزيجا من المنهجية (منهج تاريخي، فيلولوجيا، بنيوية، ظاهراتية، تطورية، لسانيات، نزعة ثقفانية culturalisme...) ومن النظريات التفسيرية ذات الطابع الفلسفي: مادية تاريخية، فيبرية (من ماكس فيبر)، نتشوية حديثة (ميشيل فوكو)، بما فيها تفكيكية جاك دريدا...أضف إلى ذلك الاسقاطات الأيديولوجية، دينية كانت أو علمانية أو قومية ...

والفرق بين العلوم الدقيقة وبين العلوم الاجتماعية يكمن في أن العالم لا يقضي وقته في الدفاع عن شرعية المنهج الذي يتبعه، على عكس ما يجري في العلوم الإجتماعية التي تحول الاختلاف فيها والسجال إلى اختلاف وسجال بين مناهج. فبينما يكتفي الإبستيمولوجي في ميدان العلوم بوصف المعركة بعد نهايتها، نجد أن مقابله في العلوم الاجتماعية يقحم المنهج في صميم المعركة؛ وبدلا من أن يكون المنهج هو الضامن للموضوعية العلمية نجده في كثير من الأحيان النافذة التي تقحم فيها الذاتية في البحث العلمي.[2]

وفي خاتمة هذا الملحق أعود إلى مقدمته لأقول أن طرابيشي صنف الجابري ضمن التيار الإبستيمولوجي ربما مسايرة لما يدعيه الجابري لنفسه. والجابري ليس المفكر العربي الوحيد الذي تناول المسائل التي يطرحها تكوين العقل العربي وإشكالياته، ولو قمنا بجرد كل هؤلاء لطالت قائمة التيار الإبستيمولوجي لتشمل طرابيشي نفسه[3]. وإذا كان من اللازم إلحاق الجابري بتيار ما، فإني أرتئي أنه هجين من عدة تيارت: إذ أنه مزج بين المقاربة الماركسية والمقاربة الثقفانية التي وظفها لخدمة الأيديولوجية القومية -السنية، ضد الفرس وضد كل ما هو خارج عن السنة (أو ما سماه بالمعقول الديني).

[1] « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », Cahiers pour l'analyse, no 9 : Généalogie des sciences, été 1968, pp 9-40. Dits Ecrits tome I texte n°59

[2] وقد تعرضت بكثير من التفصيل لهذا الموضوع في كتابي: **فلسفة الحضارة عند جاك بيرك**.

[3] من الممكن أن نضع كتاب **الثابت والمتحول** لأدونيس ضمن هذا التيار، وإن كان أدونيس يقول عن كتابه أنه **"تأريخ ظواهري (فينومينولوجي) للثقافة العربية"** (ص 24) (نسخة 1983، دار العودة)

الكتاب الثاني: نظرية العقل

"الاهداء إلى الباهي محمد [صحفي مغربي] كان يقول لي مداعبا كلما سألته عن أحواله: ما زلت أمارس فضيحة الحياة. وها هو الآن يمارس فضيحة الموت"

يشتمل كتاب **"نظرية العقل"** على خمسة فصول:

الفصل الأول: أصول نظرية العقل

يرد هذا الكتاب على أطروحات محورية كانت الأساس التي بنى عليها الجابري إشكالياته. وميزتها المشتركة كونها تقوم على التحديد السلبي للثقافة العربية الإسلامية بالمقارنة مع الثقافة اليونانية الغربية، أتعلق الأمر بالعقل أو السياسة أو اللغة... وهو بذلك سقط في شراك المركزية الأوروبية التي كان يدعي الرد عليها.

[العقل المكوِّن والعقل المكوَّن][1]

مع بداية الفصل الأول يضع طرابيشي أصبعه على العيوب التي سرعان ما يلاحظها كل قارئ متمعن لأعمال الجابري. أول هذه العيوب يتعلق بالشواهد، التي صار على الباحث التأكد من أنها مستقاة حقا من مصادرها الأصلية، والحذر خاصة مما يُقوِّلُها. وثانيها أنه ينطلق من مسلمات تكونت لديه قبل أن يشرع في كتابة سلسلة كتب **"نقد العقل العربي"**، وهي التي وجهت قراءته للمراجع وللتاريخ الثقافي والسياسي للحضارة العربية الإسلامية، وهي غالبا مبنية على ما سماه طرابيشي ب"سقط المتاع"، أي جملة من النظريات التي صارت حقائق من كثرة تكرارها، والتي تنهار عند أول تمحص نقدي لها. وهي نظريات متشبعة بالمركزية الغربية، التي يعيد الجابري استنساخها رغم أنه ما فتئ ينتقدها في مؤلفات المستشرقين وغيرهم.

ويتجلى العيب الأول في مستهل الفصل الأول ل**"تكوين العقل العربي"** في توظيفه لفهوم لالاند للعقل المكوِّن raison constituante ، وللعقل المكوَّن raison constituée [2]. إذ اتضح لطرابيشي أن الجابري لم يراجع المصدر الأصلي للمصطلحين وهو كتاب آندري لالاند **"العقل والمعايير"**، بل اكتفي بالنقل عن القاموس الفلسفي لبول فولكييه[3]. ويقول طرابيشي في **ملاحظته الخامسة**، والأهم، حول هذه المسألة: "أن اعتماد الجابري على مصادر ثانية، ولاسيما على معجم فولكييه، وعدم اطلاعه على نظرية لالاند في مصدرها الأم، أوقعاه لا في التباسات – عرضنا نماذج منها - [4] من حيث الترجمة والتأويل فحسب، بل حالا أيضا وأساسا بينه وبين **إدراك غائية القسمة اللالاندية** للعقل إلى عقل مشكِّل للعقل وعقل متشكِّل بالعقل وتوظيفها توظيفا مثمرا في مشروعه لنقد العقل العربي. فلئن بدا وكأن لالاند يقدم في القيمة والمرتبة العقل المكوِّن من حيث هو فاعلية ذهنية محضة وملكة تأسيسية وتشريعية للنشاط العقلي، فإنه يقر بالمقابل للعقل المكوَّن [...] بدور كبير، من وجهة علم الاجتماع وعلم الذهنيات mentalités، في تحقيق "تلاحم الجماعة التي تنتمي إليه" والتي تضعه، بقدر ما يوحدها، "على أنه مطلق"[5] . ويحرص لالاند هنا على التمييز بين **القدرة التوحيدية للعقل المكوَّن** من حيث هو طاقة مولدة للتضامّ وللعصبية وبين نمط التلاحم والتوحيد الذي يحققه "تقسيم العمل الاجتماعي": فعلى حين أن هذا الأخير يمارس تأثيره على أفراد متمايزين ويولد بينهم تضامنا وتبعية متبادلة، يصبو العقل المكوَّن إلى توليد "ذات أخرى في كل فرد من الأفراد الذين يجمع بينهم"[6]. ف"كل من يشارك في عقل مكوَّن يضعه، حتى قيام البرهان على العكس، على أنه صالح لكل زمان ولكل مكان معروف"[7]. ومن هنا ترى النور في الدين كما في الفلسفة والفن والأخلاق، وحتى في العلم، فكرة "الأول المطلق" و "الجمال المطلق" و "الخير الأسمى" و"الحقيقة الأولى"، "الثابتة"، "الأزلية"، الحقيقة التي لا يمكن

---

[1] [العناوين والهوامش الموضوعة بين معقوفين من وضعي، وبعض التسويد أيضا . كما أنبه القارئ إلى أن طرابيشي كتب أسماء المؤلفين الغربيين ودور النشر بالحروف العربية، وهو ما يصعب عملية التعرف على الاسم الأصلي، ولهذا أعدت كتابة كل المراجع بالحروف اللاتينية، إلا في حالات قليلة تعذر علي التعرف على اسم الكاتب بالحروف اللاتينية. مع العلم أن كتب طرابيشي لا تشتمل على فهرس للمراجع. وقد يوجد اختلاف في سنة النشر بين مراجع طرابيشي والطبعات التي اطلعت عليها]

[2] [يقول الجابري: "إذا نحن تبينا هذا التمييز أمكن القول أن ما نقصده ب"العقل العربي" هو العقل المكوَّن، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي. أما العقل المكوِّن فسيكون تلك الخاصية التي تميز الانسان عن الحيوان..." تكوين العقل العربي، ص 15]

[3] [ما يقوله طرابيشي صحيح، استشهادات الجابري هي نفسها الواردة في معجم فولكيي بما فيها أرقام الصفحات، أتعلق الأمر بلالاند أو ليفي ستراوس. لكن ترجمة الجابري، وكما يشير إلى ذلك طرابيشي، ليست دقيقة بحيث أني أعدت قراءتها مرارا لأتأكد إن كان الجابري يترجم فعلا ما قاله فولكييه. في حين أن طرابيشي يعطي ترجمة دقيقة لشواهده من كتاب لالاند]

Paul Foulquié, ***Dictionnaire de la langue philosophique***, P.U.F. 4è 1982, pp. 604-605

[4] ص 11-18

[5] André Lalande, ***La raison et les normes***, Hachette, 2è édition, Paris 1963, p. 17

[6] Ibid, p. 17

[7] Ibid, p. 18

أن تكون، كما كان يقول بوسويه [Bossuet] ، "سوى الحقيقة وكل الحقيقة"[1] (ص 18-19). وفي المقتطفات السابقة يعطي طرابيشي ترجمة دقيقة للمفهومين كما وردا في كتاب لالاند.

[تشطير العقل العربي الاسلامي]

ويرى طرابيشي "أن تجاهل الجابري **للوظيفة التوحيدية للعقل المكوَّن** قد جعله يبني تحليله للعقل العربي[2] على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته[3]. وبدلا من أن يرد مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية التي تصدر عنها، فإنه سيعمد إلى تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا وقطعيا إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني". وهو لن يكتفي بان ينزل كل "عقل" من هذه العقول منزلة الجوهر الفرد القائم بذاته والمنغلق على نفسه، بل سيدير بين هذه الكيانات الجوهرية حرب مواقع وخنادق. وحتى "التحالفات" التي قد يعقدها العقل البياني مع العقل العرفاني، كما حال الغزالي على ما يؤكد الجابري، أو العقل البرهاني مع العقل العرفاني كما في حالة ابن سينا، لن تصوَّر لنا من قبل (الجابري)[4] إلا على أنها "اختراقات" تتيح للموروث اللاعقلاني القديم (العرفان = الغنوصية = الهرمسية = الأفلاطونية المحدثة الشرقية) أن يستعيد "المواقع" التي خسرها بظهور الإسلام وانتصار "المعقول الديني". وبدلا من أن يرى الجابري في الرازي، الذي كان كيميائيا وطبيبا وفيلسوفا، وفي الغزالي، الذي كان فقيها ومتصوفا وعالم كلام، وفي ابن سينا الذي كان فيلسوفا وطبيبا، ممثلين كبارا وعضويين للعقل العربي الإسلامي في وحدة اشتغاله، فإنه سيصدر بحقهم، ودوما من منطلق جهله بالوظيفة التوحيدية للعقل المكوَّن عند لالاند، قرارات حرمان وطرد من "كنيسة العقل". (ص 19-20).

"وكما فوت الجابري على نفسه فرصة قراءة "وحدوية" وجدلية معا للعقل العربي الإسلامي، فقد فوت على نفسه أيضا، ولكن من منظور وظيفة المكوِّن هذه المرة، فرصة قراءة نقدية له. فالعقل المكوِّن عند لالاند هو عينه العقل المكوَّن عندما يتخذ من نفسه موقفا نقديا. فالعقل، خلافا لدعاوى العقل المكوَّن، ليس له "طابع ثابت ومطلق". وأيا ما تكن أوهام المنتمين إليه في حقبة تاريخية ما، فإن "عقل عصر ما ليس هو قط العقل المحض". ووحدهم أولئك الذين "لم يكتسبوا، في مدرسة المؤرخين أو الفلاسفة، الحس النقدي اللازم" يمكن أن يتراءى لهم أن العقل المكوَّن في عصرهم عقل مطلق"[5]. وإنما عندما تتراكم في الأفق التاريخي مؤشرات الحاجة إلى "تنسيب" هذا المطلق، يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة. والحال أن "الاستقرار في الأزمة" بل "استحداث الأزمات"، على تعبير باشلار[6]،هو بالضبط وظيفة العقل المكوِّن. فالعقل المكوِّن هو العقل عندما يراجع ذاته، والعقل عندما ينتفض ضد ذاته." [...] (ص 20)

فالجابري بنى تحليله للعقل العربي الإسلامي "على أساس تشطيره وتجزئته، لا على أساس إعادة بناء وحدته،[...] **وتعاطى معه من موقع سجالي، لا من موقع نقدي**"[7]. "وانطلاقا من تشطيره الثلاثي للعقل العربي الإسلامي أقام بين تجليات هذا العقل مقارنة لا تكافئية. فإذ تصور تاريخ هذا العقل على أنه نوع من حرب أهلية دائمة، فقد دخل في هذه الحرب طرفا لينتصر لطرف دون طرف آخر."... وانتصر ابستيمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني كما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني. وانتصر أديولوجيا للعقل "السني" على العقل "الشيعي". وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل – أو بالأحرى "لا عقل" – المشرق. (ص 24)

ودخل الجابري طرفا في الحرب بانتصاره لطرف ضد الآخر، ما جعل من نقده للعقل العربي الإسلامي جزءا من هذا العقل واستطالة له. "والحال أن العقل المكوَّن لا يستطيع أن يتخذ من نفسه موقفا نقديا. فعندما يخوض شطر من العقل المكوَّن حربا ضد شطر آخر منه، فإن هذه الحرب، أيا كانت حدتها وضراوتها، لا يمكن أن ترقى إلى أعلى من مستوى السجال. فهي تبقى **حربا أيديولوجية**، ولا ترقى أبدا إلى مستوى **النقد الابستيمولوجي**". (ص 24)

وبهذا يعطينا طرابيشي نقدا للخلفية الابستيمولوجية التي وجهت قراءة الجابري للفكر العربي الإسلامي، والتي لا يشكل سوء توظيف التمييز اللالاندي بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن إلا مسألة عرضية فيها. وبالاضافة إلى الفهم السيء للتمييز اللالاندي، يوجد **التحقيب السيء** الذي وضعه الجابري لعصور الثقافة العربية الإسلامية[8]، والذي حال بينه وبين تبين العلاقة بين العقلين في تاريخ هذه الثقافة. والتي عرفت بعد "عصر التكوين" (وهو اسم يفضله طرابيشي على "عصر التدوين")، الذي امتد للقرون الثلاثة الأولى، عصرا ذهبيا امتد لثلاثة قرون أخرى ترسخ فيه العقل العربي الإسلامي المكوَّن، دون أن تتوقف فاعلية العقل المكوِّن. لكنه ابتداء من القرن السابع بدأ العقل المكوّن في اجترار نفسه وانقطعت صلته بالعقل المكوِّن. (ص 22)

---

[1] Ibid, p. 218-219

[2] نحن نؤثر أن نقول، لسباب سنشرحها فيما بعد، "العقل العربي الإسلامي" بدلا من "العقل العربي" .

[3] [يركز لالاند على أن العقل المكوَّن يهدف إلى ضمان الوئام داخل الجماعة التي تنضوي تحته elle assure la cohésion du groupe]
La raison et les normes, Hachette, 2è édition, Paris 1948, p. 17

[قد تختلف سنة الطبع بين مراجعي ومراجع طرابيشي]

[4] [أضع الجابري بين قوسين كلما ورد نعته ب "صاحب مشروع "نقد العقل العربي" " أو "ناقد العقل العربي"]

[5] ***La raison et les normes***, pp. 17, 19, 119

[6] غاستون باشلار : العقل والعالم الحسي، منشورات هرمان، باريس 1939، ص 28 (***Raison et monde sensible***) . نقلا عن جورج غوسدورف : الأسطورة والميتافيزيقا ***Mythes et métaphysique***, Flamarion, Paris 1984, p.329

[7] كان عزيز العظمة في مقاله عن "تاريخية العقل ونقد العقل" أول من نبه إلى الطابع السجالي لنقد الجابري للعقل العربي . انظر نص المقال في : عزيز العظمة : **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1990، ص 129-145

[8] [يتعلق الأمر بعصر التدوين الذي سيتم التطرق له لاحقا]

الفصل الثاني: التوظيف المركزي الاثني لنظرية العقل

وفي هذا الفصل يتصدى طرابيشي للمركزية الأوروبية وللحيف الذي مارسته على تاريخ الفكر عموما، وما نتج عن ذلك من نظريات استبطنها، بدون شعور منهم، حتى أولئك الذين ما فتئوا ينتقدونها، ومن بينهم الجابري. وفي هذا الصدد ينتقد طرابيشي "التوظيف المركزي الاثني لنظرية العقل" التي تمنح للعرب واليونان وأوروبا امتيازا على سائر الشعوب بصفتها هي وحدها التي عرفت "التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير من الرؤية "الاحيائية"[1]. إذ يدعي الجابري أن هذه الحضارات الثلاث "هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها – في حدود علمنا -التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل".[2] (ص 26)

وينبه طرابيشي إلى أن "تحديد الفلسفة بأنها العقل في حركة تعقله لذاته، وبالتالي طرد الحضارات القديمة [...] خارج دائرة التفكير الفلسفي لأنها لم تمارس "التفكير في العقل بالعقل"، هما من الأفكار المألوفة والدارجة لدى كثير ممن تصدوا لكتابة تاريخ عام للفلسفة غربا وشرقا، بل هما من المتاع المشترك في المجال التداولي للثقافة الفلسفية المعاصرة، وذلك بدءا من أحمد فؤاد الأهواني الذي قال في مقدمته للمجلد الرابع من **"ظهر الإسلام" لأحمد أمين** إن "النظر بالعقل في العقل هو الفلسفة على وجه التحقيق"[3]. وانتهاء **بحنا الفاخوري وخليل الجر** اللذين قالا في مطلع كتابهما المدرسي عن **"تاريخ الفلسفة العربية"** "لا وجود للفلسفة (من حيث هي "وليدة نظر العقل البشري إلى الوجود") إلا في التقليد اليوناني، وفي حضارتنا، بقدر ما تستمد أهم مقوماتها من هذا التقليد. ولا وجود للكلمة ولا لما تدل عليه في الهند والصين ومصر وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة ... ذلك أن "عبادة العقل" كما يسميها إميل برهيه أمر يجهله الشرق".[4] (ص 27)

[فرق في الدرجة لا في النوع]

ولدحض هذا الرأي يقول طرابيشي أن الفرق بين الإغريق والحضارات السابقة لهم ليس إلا فارقا في الدرجة وليس فارقا نوعيا، كما **لا يجوز الحديث عن معجزة** حيث لا وجود إلا لتطور باهر في سيرورة تاريخية متصلة[5] (ص 37). ثم يقدم طرابيشي – على سبيل المثال - خلاصات لباحثين أظهروا من خلال بحوثهم إسهامات حضارات ما بين النهرين[6] (ص 38-42) والهند[7] (ص 42-45) في تاريخ العلوم والفكر عموما. كما بين أن الفكر اليوناني نفسه لم يكن خاليا من السحر واللامعقول إجمالا[8] (ص 46-57).

ويختم طرابيشي عرضه هذا قائلا: "وبكلمة واحدة، أن العقل البشري عندنا هو **ثمرة "تراكم تاريخي"**. ومثله مثل "الرأسمال" عند ماركس، فإنه لا يمكن فهمه في أطوار تطوره اللاحقة بدون أن تؤخذ بعين الاعتبار سيرورة تراكمه البدائي. وفي هذه السيرورة لا يشكل "العقل اليوناني" بداية مطلقة، بل هو، **على تميزه**، موصول تاريخيا بما قبله كما بما بعده. وإنما في هذا النسيج الضامّ ينبغي أن نتحرى عن الموقع المميز للعقل اليوناني، وليس في لاهوت الخلق من عدم الذي تميل إلى تبنيه، لا محالة، كل نزعة إلى مركزية الذات في مجال الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة." (ص 57)

والجابري يبدو – حسب طرابيشي – سجين نظرية هيجلية كانت مبنية على معرفة للحضارات القديمة صارت متجاوزة اليوم بفضل ما تراكم من أبحاث في القرنين الأخيرين. فإميل برهييه يقر: " طردا مع تقدم أبحاث الاختصاصيين في الحضارة الهندية والحضارات الصينية، وطردا مع تكاثر الكشوف التي تنمي، يوما بعد يوم، معرفتنا بآسيا السابقة القديمة وتعرفنا، في أدق التفاصيل، بأمبراطوريات ما كان لنا علم سابقا حتى بوجودها، نلحظ عمقا غير مشتبه فيه في الزمان والمكان اللذين مارس فيهما البشر التفكير، كما نلحظ قرابة قابلة للتحقيق منها تعطي معنى عينيا وإيجابيا لمفهوم الإنسانية"[9].(ص 58-59)

---

[1] [يركز الجابري على "النزعة المعيارية" التي تحكم وتوجه "العقل العربي" والتي تميزه عن الفكر الغربي. و"النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"، ت.ع.ع. ص 32-33]

[2] **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1985، ص ص 17- 18

[3] صدرت الطبعة الأولى من **"ظهر الإسلام"** عن مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962 . ولكن مرجعنا هنا هو إلى طبعة دار الكتاب اللبناني الخامسة المصورة عن الطبعة الأصلية، الجزء الرابع، ص 7

[4] حنا الفاخوري وخليل الجر : **تاريخ الفلسفة العربية**، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت 1982، ج 1 ، ص 14

[5] Benjamin Farrington, ***La science dans l'Antiquité***, Payot, Paris 1967, pp. 13-14

[6] Georges Roux, ***La Mésopotamie***, Seuil, Paris 1985.

[7] Arthur Llewellyn Basham**, *La Civilisation de l'Inde ancienne***, Arthaud, Paris 1976.

[8] من بين المراجع التي استشهد بها طرابيشي:

- E. R. Dodds, ***Les Grecs et l'irrationnel***, Flammarion, Paris 1977.
- Martin Nelson, ***La religion dans la Grèce antique***, Plon, Paris 1954.
- Edouard Will, ***Le monde grec et l'Orient*,** PUF, Paris 1972**.**

[9] مقدمة إميل برييه لكتاب

Paul Masson Oursel, ***Histoire le la philosophie***, 1er Fascicule supplémentaire, La philosophie en Orient, PUF, 5è éd. Paris 1969, p. 7

وبفضل هذه الأبحاث أمكن تجاوز "جزئية العقل" و"وثنيته"، التي كانت قناعا للمركزية الأوروبية[1]. ومن الأمثلة على ذلك "**ماسون-أورسيل** الذي تصدى للتأريخ ل" الفلسفة في الشرق" – وهذا عمل بات يعد من الكلاسيكيات وقد ترجم إلى العربية منذ 1974 – من منظور مفهوم أكثر شمولية وهو "الفكر": فعدم وجود "فلسفة شرقية" بالمعنى الاصطلاحي لكلمة فلسفة، لا يعني عدم وجود "فكر شرقي". و ما يلفت النظر في مجهود ماسون-أورسيل هو رفضه – بالاحالة إلى العالم الحضاري القديم – لمفهوم "الغرب" بالذات. بل إنه ، ضدا على القسمة الجغرافية الهيجلية للتاريخ الكوني، يرفض حتى مفهوم "أوروبا" و"آسيا". فبقدر ما أن العالم الحضاري القديم هو عالم حوض البحر الأبيض المتوسط، فإن **خط الفصل بين أوروبا وآسيا لا يعدو أن يكون وهما من أوهام "الخرائط الجغرافية"**، إذ لا وجود في الواقع، ودوما بالإحالة إلى حضارات العالم القديم، إلا لقارة واحدة هي "**أوراسيا**".[2](ص 60)

"وبعبارة أخرى، ليس لأن الفلسفة الهندية فلسفة روح فإنها تكف عن أن تكون فلسفة. وليس لأن الفلسفة المسيحية فلسفة نفس فإنها تكف عن أن تكون فلسفة. وليس لأن الفلسفة الصينية فلسفة تربية مدنية تكف عن أن تكون فلسفة[3]. وحد الفلسفة في اللغة عينها التي اشتقت منها الكلمة هو "حب الحكمة" وليس "حب العقل". وصحيح أن العقل جزء لا يتجزأ من الحكمة، ولكنها هي التي تتضمنه وليس هو الذي يتضمنها. وكما أن الفلسفة اليونانية ليست هي كل الفلسفة، كذلك ليست كل الفلسفة اليونانية فلسفة عقل. بل باستثناء أرسطو، لم تكن الفلسفة اليونانية قط محض فلسفة عقل. ولكن ما العمل إن كان الجابري، مثله مثل ابن رشد من قبل، وربما بغلو أكثر بعد، لا يقر بصفة الفيلسوف إلا لأرسطو "الالهي" وحده؟" (ص 61)

[تجاهل شرط الكتابة]

وعندما يؤكد الجابري من باب التبخيس الحضاري أن البابليين والمصريين القدامى لم يمارسوا التفكير في العقل، فإن ذلك من قبيل الجهل بأن ذلك كان من مستحيلات التاريخ بالنسبة إليهم. نظرا لعدم توفرهم على الشروط التقنية للفكر النظري والمرتبطة بالقراءة والكتابة (ص 72). فإذا كانت الحضارة الفرعونية اخترعت الكتابة الهروغليفة، والحضارة البابلية الكتابة المسمارية، والتي بفضلهما راكما كمية كبيرة من المعارف، **إلا أن هذه النمط من الكتابة لم يكن يسمح بتعميم القراءة والكتابة**، وهو ما سمح به ابتكار الكتابة الأبجدية من قبل الفينيقيين، في مطلع الألف الأول قبل الميلاد. وانتقالها إلى اليونان بين القرن الثامن والسابع ق. م (ص 74)

والواقع أن ارتباط **"العقل في التاريخ" بشرط الكتابة** هو ما يتناساه سائر ممارسي المركزية الاثنية الأوروبية من مؤمثلي الحضارة اليونانية والبزوغ غير المسبوق للعقل اليوناني[4]. ومن ممثلي هذه المركزية الأوروبية **جاكلين دي روميلي،** وهي واحدة من المستهلنين المعاصرين الذين أسهموا بأوفر قسط في رسم صورة "مثالية بقدر ما هي غير واقعية" لليونان، تتوقف مشدوهة، في تصديرها العام أيضا لأحدث كتاب لها، عند كون اليونان أول حضارة كتابة وأول حضارة عقل (لوغوس) في التاريخ[5]. والحال أن ما بدا لمؤلفة "لماذا اليونان؟" وكانه سر إثنولوجي، قابل للجلاء متى ما قلبنا واو العطف الرابطة بين الحضارتين إلى أداة تعليل: **فاليونان كانت حضارة عقل لأنها كانت حضارة كتابة**. ودي روميلي هي من تلاحظ أصلا أن "**هوميروس والكتابة متعاصران**"[6]. ولكن عندما نقيم علاقة التلازم هذه بين الكتابة والعقل، يصير من الضروري تبرئة ذمة جميع الشعوب القديمة التي ما كان لها أن تدشن "حضارة لوغوس" – من حيث أن اللوغوس هو بالتعريف عقل مكتوب – ما دامت أعطت عطاءها الحضاري قبل اكتشاف الكتابة الأبجدية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن **الكتابة الأبجدية قد ابتكرت من قبل الفينيقيين** في مطلع الألف الأول ق.م، وأنها انتقلت إلى اليونانيين في نحو القرن الثامن أو السابع ق.م، وأن هؤلاء الأخيرين قد استغرقوا قرنا من الزمن قبل أن يطوروها ويضيفوا إليها الأحرف الصوائت التي تحتاجها كتابة لغتهم (إذ أن الفينيقية، ككل اللغات السامية، لا تعرف سوى الصوامت)، فلنا أن نقدر أن "اللوغوس" ما كان له أن يعلن عن ظهوره قبل القرن السادس ق.م، وذلك هو القرن عينه الذي تهجّى فيه طاليس بأول حروف الفلسفة. **وليس من قبيل الصدفة أن تكون مدينة جبيل الفينيقية قد أضحت في ذلك القرن أيضا أول مرفأ في العالم المتوسطي مصدِّر لورق البردي المستورد من مصر[7]. وبديهي أن هذا الرابط بين العقل اليوناني المكتوب**

---

[1] [ومن النماذج على هذه المركزية مقدمة بارتيليمي سان-هيلير لترجمته لكتاب **"الكون والفساد"** لأرسطو الصادرة **سنة 1866**، والذي يدعي فيها أن الفلسفة الشرقية يحيط بها كثير من الغموض، وأنه ليس لها تأثير على الفلسفة اليونانية (يقول حرفيا "فلسفتنا"). وأن الفلسفة اليونانية تربط الفكر الغربي الحديث، و"أنه يجب ألا ننسى بأننا أبناء اليونان".

Traité de la production et de la destruction des choses d'Aristote, traduction J. Barthélémy Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrange, Paris 1866. (Gallica)]

[2] Ibid, p. VI

[3] [نجد عند كارل جاسبرس في كتابه **كبار الفلاسفة** انفتاحا على فلاسفة الهند والصين، وهو يخصص فصلا لكل من بوذا وكونفوشيوس والمسيح، لكنه لا يرد عنده ولو تلميح في مقدمته الطويلة للكتاب لممثلي الحضارة العربية للاسلامية ! Karl Jaspers, ***Les grands philosophes***. 1, [Librérie Plon (10/18), 1966

[4] عندما نتحدث عن "ممارسي المركزية الاثنية الأوروبية" فإننا لا نعفي منهم بعض مؤرخي الفلسفة العرب الذين تبنوا وأعادوا إنتاج تلك المركزية الأوروبية لحسابهم الخاص ودونما مساءلة نقدية. ومنهم على سبيل المثال عبد الرحمن بدوي [. . .]

[5] Jacqueline de Romilly, ***Pourquoi la Grèce ?*** Fallois, Paris 1992, p. 17

[6] Ibid, p. 25

[7] كما تدين البشرية للفينيقيين باختراع الأبجدية، كذلك تدين لهم بابتكار الكتاب، أو اسمه على الأقل: ففي جميع اللغات اللاتينية يقال للكتاب المقدس – السلف الأول لكل كتاب لاحق – Bible، ومن هذا اللفظ تشتق جميع المفردات ذات الصلة بالكتابة والكتب. والحال أن هذا اللفظ عينه مقتبس من اسم مدينة جبيل باليوناني: بيبلوس، أي مدينة ورق البردي (بابيروس). أضف إلى ذلك أن "الكاتب" يقال له باليونانية الكريتية "المتفينق" poinikistas على ما يفيدنا نيقولاس

والوسيط الفينيقي، المتمثل بأداة الكتابة: الأبجدية والورق، لا يُنظر إليه بعين الرضا من قبل بعض ممارسي المركزية الاثنية الأوروبية الذين لا يطيقون أن يكون للساميين أي دور في ظهور اللوغوس في التاريخ. ومن هنا نجد بعضهم يضرب عرض الحائط بجميع كشوف علماء الآثار والعاديات ليؤكد بصفاقة أن الأبجدية ليست من ابتكار الفينيقيين[1]. وحتى بعد قرن كامل من ثبوت واقعية هذه المأثرة التاريخية، فإن المعانين من "الرهاب الفينيقي" phénicophobie، على حد تعبير فكتور بيرار، لا يزالون يمارون في أن تكون أبجدية الصوامت التي ابتكرها الفينيقيون تستحق فعلا اسم الأبجدية[2]. وإذا ما أسقط بعد ذلك في أيدي هؤلاء المؤرخين 'اللاساميين" وسدت امامهم جميع منافذ الهرب، انبروا يشككون في أن يكون الفينيقيون الذين اسدوا للثقافة البشرية تلك الخدمة، وكان لهم إسهام مؤكد في تكوين العقل اليوناني، هو من الساميين أصلا."[3] (ص 75-76)

[دور الفينيقيين]

وهنا يطرح طرابيشي سؤالا هاما: "إذا صح أنه ما كان لأي شعب حضاري قديم أن ينتقل إلى مرحلة "التفكير في العقل" قبل ثورة تطور الأبجدية على أيدي الفينيقيين في مطلع الألف الأول ق.م، **فلماذا لم يكن هؤلاء الفينيقيون سباقين لليونانيين أو مزامنين لهم على الأقل، في ممارسة التفكير النظري؟"**

ويرد أن كون الفينيقيين لم يتركوا تراثا مكتوبا، فهذا لا يعني أنهم لم يكتبوا، ولولا الكتابة لتعذر فهم تطور الأبجدية على أيديهم. "وإنما كل الظن أن تراثهم المكتوب لم يصمد لعوادي الزمن، ولا لعداء خصومهم من اليونان والرومان ممن نافسوهم على السيادة في البحر الأبيض المتوسط شرقا وغربا". مع العلم ان عواصم الفينيقيين الثلاث دمرت ومحيت من وجه الأرض: صيدا من قبل الفرس (قرن 7 ق م)، صور من قبل الاسكندر المقدوني (قرن 4 ق.م)، وقرطاجة من قبل الرومان (قرن 2 ق. م) (ص 76).

مع العلم أنه **توجد إشارات "يونانية" إلى وجود كتاب فينيقيين** من أمثال **قدموس الملطي**، الذي يعود إليه، قبل هيرودوتس بقرن، أبوة علم التاريخ، و**ماخوس الصيدوني** الذي ثمة مأثور – منسوب إلى أرسطو نفسه – يرجع أصل الفلسفة إليه[4]. **ولهيرودوتس ندين بأول إشارة إلى وجود "كتب فينيقية".** ففي معرض تنويهه بدين اليونانيين للفينيقيين بأبجديتهم التي حملها إليهم – "مع معارف أخرى" – قدموس الذي قدم من صور للاستقرار مع قومه، "القدميين"، في بلاد اليونان، قال أبو التاريخ: "لقد استعاروا حروفهم من الفينيقيين الذين علموهم إياها، واستعملوها بعد تعديل طفيف، وإذ استعملوها أطلقوا عليها كما هو حق – نظرا إلى أن الفينيقيين هم الذين أدخلوها إلى اليونان – اسم فوينيقيا phoinikeia. كذلك يطلق الأيونيون حسب العرف القديم على كتب البيبلوس (أي البردي = بابيروس) اسم "الدفاتر" diphtera...(ص 76-77)

"**لكن مساهمة الفينيقيين المبكرة في عملية "التفكير في العقل" لا تقف عند حدود تراثهم –البائد أو المباد – المكتوب بالفينيقية، بل تشمل أساسا تراثهم المكتوب باليونانية.** فأقل ما يمكن قوله من وجهة النظر هذه هو **أن الفينيقيين كانوا شركاء أساسيين في العقل اليوناني** من لحظة ظهوره الأولى. فبدون أن نأخذ في اعتبارنا بعض النظريات التي تؤكد أن **"الأوديسة"** نفسها لا تعدو أن تكون، في صيغتها المتداولة حاليا، طبقة حديثة جرى تنضيدها فوق طبقة فينيقية قديمة وطبقة سامية أقدم منها "[5]. وهي ظاهرة يعرفها الأدب العربي نفسه من خلال قصة **ألف ليلة وليلة** التي تراكبت فوق نواتها الهندية والفارسية بَصَلَة بغدادية عباسية وقشرة مملوكية مصرية - فسنلاحظ أن ميلاد الفلسفة اليونانية يبقى ظاهرة "عجائبية"، أي غير قابلة لتعليل عقلاني، ما لم نؤخذ بعين الاعتبار المساهمة الفينيقية والشروط التاريخية التي أتاحت إمكانيتها. **فالفلسفة اليونانية – كما سنفصل لاحقا – لم تر النور في أثينا ولا في البر اليوناني، بل في إيونيا في ساحل آسيا الصغرى، وفي**

بورسل (راجع مساهمة هذا الأخير في كتاب: **الحضارة اليونانية من هوميروس إلى الاسكندر**، تحرير موراي وبرايس، الترجمة الفرنسية، منشورات لاديكوفيرت، باريس 1992، ص 70

La cité grecque d'Homère à Alexandre, sous la diection de Oswyn Murray et Simon Price

[1] من هؤلاء في المانيا، في القرن التاسع عشر، أ. بلخوفر و ي. بيلوخ، وفي فرنسا، في القرن العشرين، ايزيدور ليفي وأستاذه ريناخ الذي دفع به رهابه من الفينيقيين إلى أن "يكتشف" للأبجدية أصولا غالية-رومانية. وهذا مع أن الاغريق القدامى أنفسهم اعترفوا بمديونيتهم تلك للفينيقيين، سواء تصريحا بلسان هيرودوتس (التاريخ، ك 5، ف 85)، أو ضمنيا من خلال الاحتفاظ من الأبجدية الفينيقية بأشكال حروفها وترتيبها وأسماء رموزها: فالألف (alpha) تعني الجاموس بالفينيقية، والباء (beta) تعني البيت، وهكذا دواليك.

[2] على هذا النحو بقي مرسيل كونش Marcel Conche، أستاذ الهلينيات السابق في السربون، يتساءل حتى عام 1991 عما إذا كانت الأبجدية المنسوبة تقليديا إلى الساميين، وحصرا إلى الفينيقيين، تستحق اسم الأبجدية؟ (انظر كتابه : ***Anaximandre : fragments et témoignages***, PUF, Paris 1991, p. 49.

ومن قبله كان I. J. Gelb [وليس غيلت كما هو مكتوب] أكد أن "أنظمة الكتابة المقطعية لدى الساميين الغربيين لا تمثل أبجدية حقيقية" لأنه "إذا كان تعريف الأبجدية بأنها نظام من العلامات يعبر عن أصوات اللغة صوتا صوتا، فأول أبجدية تستأهل هذا الاسم هي أبجدية الاغريق (***Pour une théorie de l'écriture***, Flammarion, Paris 1971, p. 185)

[3] وهو موقف ليون غوتييه، تلميذ رينان

Léon Gauthier, ***La philosophie musulmane***, Ernest Leroux, paris 1900, p. 23

[4] ***Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres***, Garnier Flammarion, Paris 1965, V. 1, p. 39

[5] ممن قال في وقت مبكر بهذه النظرية فكتور بيرار في كتابه "الفينيقيون والاوديسة" الصادر عام 1902 [...]

Victor Bérard, ***Les phéniciens et l'Odyssée***, Armand Colin, Paris 1902

عاصمتها ملطية، المدينة اليونانية- الفينيقية المختلطة سكانا والمزدوجة لغة[1]. وأول الفلاسفة –بشهادة هيرودوتس – "من أصل فينيقي". **وربما** كان كذلك أصل "قريبه وتلميذه" انكسيماندرس و"تلميذ تلميذه" انكسيمانس. وفيثاغورس، الذي كان على ما يقال أول من نحت كلمة "فلسفة" بمعنى "محبة الحكمة"، ينسب إلى أصول فينيقية مباشرة أو غير مباشرة. (ص 78-79)

ثم يعطي طرابيشي **قائمة للرواقيين والكلبيين الذين يحملون في نسبهم علامة انتمائهم الفينيقي** (ص 80). وعندما انتقلت الرواقية الوسطى من أثينا إلى الإسكندرية في مصر، وأنطاكية في سوريا، وفرغامس في آسيا الصغرى، اتخذت "طابعا مشرقيا معمما". (ص 81).

ومع تحذيره من السقوط في "هوس فينيقي" فإنه يقول أن **المساهمة الفينيقية لم تقتصر على الفلسفة، بل امتدت إلى التراجيديا،** أو على الأقل الأساطير المؤسسة لها، من موقع "المشاركة في الأرض".[2] (ص 81)

والفلسفة نفسها في ظهورها الأول لا تقبل التفسير إلا في سياقها الإيوني، أي بالإحالة إلى تلك الخلطة الديموغرافية النادرة في تاريخ الحضارات. فليس اليونانيون ولا الفينيقيون هم من اخترجوا الفلسفة، بل لقاء هذين الشعبين." والكلمة نفسها مكونة من philos (اليونانية) وتعني محبة، و sophia (من جذر بابلي) ومعناها حكيم وهو الاسم الذي كان يطلق على الفلاسفة من قبل. "والحال أن الحكيم بالعربية هو الشافي، وجذر الكلمة بابلي. فعند البابليين كان يقال للحكيم الشافي ذي العلم الالهي ashipou بالمقابلة مع الطبيب الآسي ذي العلم الحرفي asou، وللحكمة ashipoutou بالمقابلة مع الطب asoutou. وكان للحكماء والأطباء البابليين شهرة "عالمية"، وكانوا يُستقدمون إلى بلاطات الملوك وقصور الأمراء في جميع أنحاء المعمورة المتحضرة يومئذ. ومن ثم لا عجب أن يكونوا أذاعوا، مع شهرتهم اسم "الشافي". أضف إلى ذلك أن سفر القضاة (الحكماء) في التوراة يعرف باسم "شوفتيم". كما أن الحكام (الحكماء) في قرطاجة كان يقال لهم "شفاة". وما نقدره، هو أن كلمة "الشافي" السامية ... عادت فدخلت العربية على شكل "الصوفي" التي لا يكون لها في هذه الحال علاقة بلباس الصوف، خلافا لما يفترضه كثرة من الباحثين. وهذا الذي نذهب إليه هو وحده ما يمكن أن يفسر أن جابر بن حيان كان أول من لُقب في حينه بالحكيم الصوفي بدون أن ينتمي إلى المتصوفة. ومهما يكن من أمر، وخلافا لأسطورة "عقلانية اليونان الفطرية"، فإن الورع الديني، لا هاجس النظر العقلي، كان هو – على ما نقدر – وراء نحت كلمة "فلسفة" وبداية ذيوع استعمالها في زمن "الردة السقراطية"- لا "الثورة" على نحو ما يذهب إليه ليون روبان وفي ركابه الجابري كما سنرى في الفصل القادم". (ص 86-87)

[إسهامات الشعوب الأخرى]

ثم يعود طرابيشي إلى مسلمة الجابري القائلة بأن "اليونانيين وحدهم مارسوا التفكير في العقل" ليلاحظ أنها "**تكذب مرتين**": أولا بإرجاعها سبب امتناع الحضارات القديمة عن التفكير في العقل إلى علة تكوينية وراثية وليس إلى عوامل مادية، وثانيا تجاهلها للاسهامات الفينيقية والمشرقية في العقل المكتوب باليونانية، كما يفضل أن يقول. وثانيا بادعائها أن "العرب وحدهم مارسوا التفكير في العقل" في القرون الوسطى. والرجوع إلى المعطيات التاريخية الأكثر بدائية يكذب هذه الدعوى: فإلى جانب العرب، أو "المستعربين بوجه أدق"، كان للعبريين والسريان والأرمن والجيورجيين دور أكيد، وسابق على الدور العربي، في ممارسة التفكير بالعقل (ص 89). وقد كان لفارس أيضا دور في هذا المجال، وهذا على الأقل منذ أن أمر الامبراطور "الروماني" زينون في عام 489 بإغلاق مدرسة الرها النسطورية، معقل الأرسطية المشرقية، فوضع أتباعها أنفسهم تحت حماية ساسانيي فارس. وقد تكررت الظاهرة نفسها عام 529 عندما أمر الامبراطور البيزنطي يوستانيوس بإغلاق مدرسة أثينا، فلجأ سبعة من الفلاسفة المطرودين[3] إلى بلاط كسرى أنوشروان في المدائن جنوبي شرق بغداد. ولا شك أن تاريخ التفكير الفلسفي في العهد الساساني لا يزال يحيط به قدر كبير من الغموض. (ص 90)

كما تجاهل الجابري الحضارة الأوروبية المسيحية اللاتينية القروسطية (ص 93). و "في الواقع إن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن هاتين الفلسفتين –مضافا إليهما الدراسات اليهودية – يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى". (ص 94)

وفي أحد الهوامش يقول طرابيشي: " ليت الجابري توقف قليلا بالمقابل عند **المدرسة "الاستشراقية" العربية الإسلامية**. فلا البيروني ولا ابن النديم ولا صاعد الأندلسي ولا غيرهم من "المستشرقين" ومؤرخي "الأمم" في التاريخ

---

[1] [فيما يتعلق بالامتداد الجغرافي لفينيقيا، يقول ريمون ڤايل، في كتابه "فينيقيا وأسيا الغربية، من البداية إلى الغزو المقدوني"، أن فينيقيا كانت تدل في التصور الاغريقي القاري على كل أسيا الصغرى وجزر بحر إيجة زيادة على السواحل الأسيوية المتاخمة لخليج سوريا. ص 12-13
Raymond Weill, ***La Phénicie et l'Asie Occidentale*** (des origines à la conquête macédonienne), Armand Collin, 1939]

[2] تفاديا لكل التباس، فإننا نؤكد على أننا نتعقل العلاقة بين "فينيقيا" والمشرق، مثلما العلاقة بين الشرق واليونان، على أنها علاقة اتصال لا انقطاع. ولا بد في الواقع من التنبيه، ضدا على "الأيديولوجيا الفينيقية" التي راجت سوقها أثناء الحرب الأهلية اللبنانية وكانت على كل حال واحدا من عوامل اشتعالها، إلى أنه لا وجود في الجغرافية لبلد باسم "فينيقيا"، ولا في التاريخ لشعب باسم "الفينيقيين". فهؤلاء ما عرفوا أنفسهم إلا باسم الكنعانيين، ولا بلادهم في المنطقة الساحلية من سوريا ولبنان إلا باسم كنعان. وحتى فينيقيو قرطاجة ما كانوا يسمون بغير اسم الكنعانيين [...]

[3] [السبب الرئيسي الذي دفع بجوستينان إلى إغلاق مدرسة أثينا هو مقاومتها الشديدة للمسيحية.]

العربي الإسلامي ظلموا "العقل الهندي" بمثل ما ظلمه الجابري في متابعته اللامشروطة لتحيزات النزعة الاستشراقية الأوروبية العائدة تاريخيا وابستميا إلى القرن التاسع عشر. أفلا نجد مؤرخا مبكرا مثل اليعقوبي المتوفي عام 284 هـ يقول بالحرف الواحد: "الهند أصحاب حكمة ونظر، وهم يفوقون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصح الأقاويل، وكتابهم فيه "السندهند" الذي منه اشتق كل علم من علوم مما تكلم فيه اليونانيون والفرس وغيرهم، وقولهم في الطب المقدم... ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب طوفا في علم حدود المنطق، وكتاب ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم، ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها ويبعد عرضها" (مقتبس من **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق م. ث. هوتسما، منشورات إ. ي. بريل، لايدن 1969، ص 105) (هامش ص 101-102)

وفي ختام هذا الفصل يخصص طرابيشي 15 صفحة للفلسفة الهندية. (ص 101-115)

الفصل الثالث: هجاء العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني

يقول الجابري: "عندما نتحدث عن "العقل العربي" أو عن "الثقافة العربية" فإننا نصدر، صرحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود "عقل" و "ثقافة" أو "عقول" و "ثقافات" أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذان نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه إذ "بضدها تتميز الأشياء" كما يحلو لأجدادنا أن يقولوا ويكرروا القول. ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيدا... نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن "الضد" أو "الأضداد" التي نستعين بها، من خلال المقارنة معها، في تحديد هوية "العقل العربي"، علما بأن كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف: **إننا عندما نتحدث عن "العقل العربي" فنحن نميزه في الوقت نفسه عن "العقل اليوناني" و "العقل الأوروبي" الحديث."**[1] (ص 118)

ويرد طرابيشي: **أن الضدية المرفوعة على هذا النحو إلى مستوى المبدأ المنهجي،** بل الابستيمولوجي، تثير للحال عددا من الأسئلة: أليست الضدية على الدوام إفقارية؟ فما أفقر مفهوم "العلم" أو "الديموقراطية"، مثلا، بالمضمون إذا جرى تحديد الأول بأنه نقيض "الجهل" والثانية بأنها عكس "الدكتاتورية"؟" (ص 118-119)

ثم يبين طرابيشي كيف أن الجابري بعد أن وضع العقل العربي بين العقلين اليوناني والأوروبي قام ب "تسليط النار عليه من الطرفين" (ص 119). والحال أن المركزية الاثنية الأوروبية تعيد إنتاج نفسها بقلم الجابري الذي يتبنى، بدون محاكمة تاريخية أو نقدية، أسطورتها الأولى والأخطر بإطلاق، والقائلة باستمرارية غربية، تاريخية وجغرافية، بين "العقلين" اليوناني القديم والأوروبي الحديث. وبعد أن استبعد الشرق كله من دائرة العقل، حصر هذا العقل في حيز جغرافي يعمد باسم "الغرب". (ص 120)

[عملية تغريب اليونان]

وهنا يبدأ طرابيشي بعرض عملية "تغريب اليونان" كما سماها بيير روسي[2]، بواسطة مصادرة expropriation بترت التراث اليوناني عن جدوره المتوسطية ورحلته إلى أروبا الغربية وامتداداتها الأطلسية. (ص 121). "والجابري عندما يضع العقل العربي في موقع الضدية الماهوية مع العقلين اليوناني والأوروبي الحديث، وعندما يوحد العقلين تحت اسم "العقل الغربي"، وبالمضادة مع العقل العربي، فإنما يكرس عملية المصادرة اللامشروعة والتغريب القسري للتراث اليوناني الذي يبدو وكأن الصراع على ملكيته يشكل بندا رئيسيا في مشروع الحداثة الغربية لبناء هويتها على أساس من العمق الحضاري." (ص 122). وفي الهامش يلاحظ كيف "يميل بعض مؤرخي الحضارة الغربيين –يؤيدهم في ذلك بعض ضيقي الأفق من مؤرخي الحضارة العربية الإسلامية – إلى اعتبار الإسلام بحد ذاته عامل القطع الأكبر مع التراث اليوناني. ونحن لا ننكر أن الحضارة العربية الإسلامية أقامت مع التراث اليوناني، بحكم عاملي الدين واللغة معا، حواجزا، ولكنها مدت جسورا. فأكبر عملية ترجمة شهدها التاريخ قط، قبل مولد الحداثة الغربية، كانت تلك التي أنجزتها الحضارة العربية الإسلامية لإعادة استدماج التراث اليوناني. والواقع أنه لم تحدث قطيعة "إسلامية" مع هذا التراث إلا مع دخول العالم الإسلامي نفسه في طور "انحطاط"" (هامش ص 122)

ويحذر طرابيشي من إسقاطات المركزية الغربية الحديثة على العصور القديمة، بما فيه التقسيم الجغرافي: "غرب"، "شرق". ويفضل الكلام، فيما يتعلق بالعالم القديم، عن "دائرة حضارية ذات اتصالية جغرافية واضحة تتطابق إلى حد كبير مع ما نسميه اليوم بالحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط وتشمل اليونان الكبرى والصغرى وآسيا الصغرى وسوريا وما بين النهرين ووادي النيل والقسم الشرقي من شمال افريقيا". ويطلق طرابيشي على هذه الدائرة الحضارية اسم "الدائرة الآرسامية" (آرية سامية). (ص123/122)

ويخصص طرابيشي صفحات للحديث عن **تعدد الأصول الجغرافية والاثنية لكثير من صناع التراث اليوناني،** فهذا التراث الذي يسمى يونانيا ليس من صنع اليونان وحدهم. كما تطرق لكثير من المصطلحات التي لا يمكن فهمها بدقة إلا بردها لأصولها السامية، مثل: Sophose ومصدرها الشافي، و historia أسطورة، و noos النفس، و Chaos

---

[1] **تكوين العقل العربي،** ص 16 . والتسويد من الجابري

[2] بيير روسي اختصاصي في المباحث التوسطية، في مقال له عن "طريق الحرير : قوافل الأمس واستراتيجيات الغد" في مجلة Arabies، العدد 97، كانون الثاني 1995، ص13

(ينطق خاوس) خواء، و logos لغة، و Eros إيروس، و cosmos كسم، و chronos قرن... وأيضا أسماء أعلام مثل: Kadmos القادم، Europa من الغروب... [1]

[العصر الهلنستي]

وقد عرفت هذه المنطقة ظاهرة ازدواجية لغوية، إذ "أضحت اليونانية، في صيغتها الكونية Koiné المشتركة، هي لغة الكتابة والثقافة العالمة لا في أثينا وحدها، بل كذلك في الإسكندرية وانطاكية وفرغامس ودمشق والرها ونصبين وحران وجنديسابور وعشرات من المدن الأخرى. وبدون أن تتخلى القبطية أو الآرامية أو الفارسية عن دورها كلغات "قومية." (ص 123)

"ولئن تكن اليونانية، مثلها مثل العربية أو اللاتينية من بعد، قد مثلت على امتداد نحو ألف من السنين أداة مميزة للإنتاج الثقافي، فإن أية محاولة لقراءة إبستيمولوجية "للعقل اليوناني" لا بد أن تحدد مرجعيتها بدقة: فهل المقصود بهذا "العقل" العقل الذي أنتج – وأنتجته – الثقافة المكتوبة باليونانية على امتداد تلك القرون العشرة، أم المقصود به حصرا العقل اليوناني بالمعنى العرقي للكلمة والذي تركزت بؤرة إنتاجه الثقافي في أثينا وشبه جزيرة اأتيكي في الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس والقرن الثالث قبل الميلاد؟" (ص 124)

"والواقع أنه كان لا بد من انتظار العصر الهلنستي حتى تحقق اللغة اليونانية، من حيث هي لغة ثقافة عالمة، "قدرا من الوحدة". والواقع أيضا أنه في العصر الهلنستي كذلك ظهر "الوعي بالتراث"، أي الوعي بالدور الذي يقع على عاتق المعاصرين كوسطاء في حفظ وإعادة بناء تراث عصر ماض ومختلف. والحال أن ذلك التوحيد للغة اليونانية وبلورتها لم يكن "محله الهندسي"، أثينا، ولا أية مدينة أو بقعة أخرى في اليونان، بل الإسكندرية الهلنستية... الكوسموبولوتية، التي كانت اللغة اليونانية تقوم لها مقام لغة الثقافة والعلم والإدارة بدون أن يعني ذلك إلغاء التعددية اللغوية"... وهكذا "قامت الإسكندرية، وبالتآزر معها انطاكية وفرغامس وأفامية... في مضمار توحيد اللغة اليونانية وتتريثها بنفس الدور الذي ستقوم به، بالنسبة إلى اللغة العربية وتراثها الجاهلي والإسلامي الأول، بغداد (...) والكوفة والبصرة ودمشق..." (ص 125-126)

مع فرق كبير بين الثقافة اليونانية والثقافتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية يتمثل في كون "لغة الثقافة المكتوبة تضامنت في الحالتين الأخيرتين مع رؤية دينية موحدة". (ص 126)

"وإذا كان الجابري يصادر على أن كل ما كتب بلغة بعينها ينتمي إلى ثقافة هذه اللغة، بل إلى العقل الثقافي المتعين بهذه اللغة، فحسبنا هنا أن نطرح سؤالا: هل تراث المسيحية الأولى المكتوب باليونانية من الأناجيل واعمال الرسل ومؤلفات آباء الكنيسة الشرقية هو تراث يوناني؟ وهل العقل المسيحي عقل يوناني؟ وهل من رؤيتين للعالم أكثر تفارقا من الرؤية اليونانية والرؤية المسيحية؟ فالأس الذي يقوم عليه جوهر المسيحية هو الخطيئة الأصلية، مجهول في الثقافة اليونانية، كما أن فكرة "القدر" اليونانية، المرتبط بمبدأ الحتمية الكونية، قد اخذت في المسيحية شكل "مصير" يعين المستقبل أكثر مما يتعين بالماضي". بالإضافة إلى "النقلة من التعددية إلى الواحدية". وفكرة الخلق من عدم، وقلب مفهوم التضحية: "فليس البشر هم من يقدمون قرابينهم للآلهة، بل الاله نفسه هو من يضحي بنفسه فداء للبشر". (126-127)

وفي الهامش يلاحظ طرابيشي "أن فكرة "موت الاله" المسيحية إن تكن "قطعت" مع الرؤية اليونانية، فإنها تمثل نوعا من الاستمرارية مع الديانة المصرية القديمة (موت أوزيريس) والديانة الكنعانية (موت أدونيس). ولكنها هنا ألغت الطابع الدوري للموت الإلهي وجعلته حدثا فريدا مؤسسا للزمنية البشرية" (ص 127)

"فإن يكن "العقل اليوناني" هو العقل الذي كتب باليونانية، فإن اليونانية نفسها أوسع نطاقا في المكان وأكثر امتدادا في الزمن بكثير من هذا العقل. وبغض النظر عن مشكلة تعدد اللغات واللهجات داخل اليونانية نفسها على امتداد القرون الستة الأولى من الألف الأول السابق للميلاد، فإن اليونانية قدمت للنخبة المثقفة، كما للنخبة التجارية والإدارية، لغة التداول المشترك على امتداد الحوض الشرقي للبحر المتوسط من ليبيا إلى مصر إلى سوريا الكبرى إلى آسيا الصغرى إلى مقدونيا إلى اليونان الصغرى والكبرى في الحقبة الهلنستية، ثم الحقبة الرومانية الوثنية والنصرانية وصولا إلى العصر الإسلامي الذي بقيت فيه النخبة المثقفة إياها تعتمد إلى زمن متأخر اليونانية كلغة للثقافة المكتوبة في دمشق والقدس وحمص كما في نصيبين والرها وحران وجنديسابور."

"والواقع أن "العقل اليوناني" هو نفسه إلى حد كبير من صنع هذه النخبة. ومثله مثل المؤلفات التي تنشر بعد موت مؤلفيها، فإنه يصح الوصف فيه بانه عمل مصنوع بعد الوفاة œuvre postume. ولقد كانت الإسكندرية والمدن الهلنستية الكبرى هي المصنع". والحال ان "الهلينية"، أي الانتصار للغة والثقافة اليونانية، "هي في المقام الأول ظاهرة شرقية"[2]. وفي الوقت الذي يصادر فيه الجابري، بغير ما مسؤولية ابستيمولوجية أو نقدية، على وحدة "العقل اليوناني-الأوروبي"، فإن مؤرخ "حضارات أوروبا القديمة" [غويدو مانسويلي] هو عينه الذي من يفيدنا أن الثقافة الهلنستية لم تتجاوز قط الخط الممتد من شبه جزيرة البيلوبونيز في جنوبي اليونان إلى قورينا [Cyrénaïque] في شمالي ليبيا، وأنها بقيت إلى الغرب من هذا الخط "خارجية تماما"، وأن "يونانيي الغرب بقوا هم أنفسهم منفصلين عن العالم الهلنستي"، وان "مشاركة الغربيين في ثقافة

---

[1] [ذكر هذا في فقرات متفرقة من الكتاب]

[2] غويدو مانسويلي حضارات أوروبا القديمة

Guido Mansuelli, ***Les Civilisations de L'Europe Ancienne***, Arthaud, Paris 1967, p.186

العالم الهلنستي وحياته كانت على ما يظهر فردية، وأنه يمكن القول بالإجمال أن الجناح الغربي من العالم اليوناني بقي غريبا عنهما".[1] (ص 128)

"بل أكثر من ذلك: فالهلنستيون، أي "الشرقيون" الذين اعتنقوا الثقافة الهلينية، هم الذين أعطوا "العقل اليوناني" اسمه. فاليونانيون ما عرفوا أنفسهم قط باسم اليونانيين. ولا كذلك باسم الاغريق: فهذه التسمية graeci أطلقها عليهم في زمن لاحق الرومان. وفي الأزمنة الهوميرية كانوا يعرفون، بين جملة ألقاب أخرى، باسم الأرجيين أو الآخيين. وفي العصر الكلاسيكي كان انتماؤهم إلى مدنهم، لا إلى اسم جنس مشترك، فكانوا يقولون عن أنفسهم "الأثينيون" أو "الاسبرطيون" أو "الطيبيون"، الخ." [...] (ص 129)

"والواقع أن "اليونانيين" ما اكتشفوا "يونانيتهم" إلا في "المهجر" إن جاز التعبير، وبعد الزوال التام للاستقلال السياسي لمدنهم. ففي الاسكندرية البطليمية تطورت في القرن الثالث ق.م بورجوازية فريدة في نوعها لعبت دورا خطيرا في الاقتصاد والإدارة والثقافة وكانت مؤلفة من مزيج من ذرية العساكر المقدونيين والمرتزقة اليونانيين الذين تزوجوا من نساء مصريات. وهذا يصدق بطبيعة الحال على الوضع السكاني في المدن الهلنستية الأحرى في سوريا وبابل وفارس. وفي بادئ الأمر، ومتابعة لسياسة للسياسة التي اختطها الاسكندر نفسه، مالت البورجوازية الهلنستية إلى تطبيق سياسة اندماجية. إلا أن خطر الذوبان في الكتلة البشرية الهائلة للمصريين والسوريين والايرانيين، والحرص في الوقت نفسه على ديمومة امتيازات الطبقة الحاكمة السائدة، أوجدا حاجة إلى اختراع "ايديولوجيا" تقوم بدور الحجاب الحاجز وتعطي في الوقت نفسه للمشروع الهلنستي معنى. وهذه الايديولوجيا هي التي عمدت يومئذ باسم "الهلنية". وقد شارك في بناء هذه الايديولوجيا أطراف ثلاثة: أولا- المقدونيون أنفسهم أو المتحدرون بالأحرى من أصول أبوية مقدونية، وذلك بقدر ما تخلوا عن لغتهم وتبنوا لغة من كانوا يعتبرونهم بالأمس القريب "أنصاف برابرة". ثانيا – اليونانيون الذين استقدمهم البطالسة والسلوقيون بالآلاف ليملأوا الوظائف الشاغرة وليضطلعوا بدورهم المرتقب في عملية "الهَلَيَنة" الثقافية. ثالثا – المصريون والسوريون والبابليون والفرثيون المتطلعون إلى الاتقاء الاجتماعي على سلم الهلينية باعتبارها ايديولوجيا مفتوحة قائمة على عصبية اللغة والثقافة، لا على عصبية الدم.[2]" [...] "[وقد لعبت هذه الايديولوجيا] دورا خطيرا في تاريخ الثقافة، إذ في ظلها، وبتوجيه منها، جرت عملية تدوين التراث اليوناني وإعادة إنتاجه في الصورة التي وصلتنا اليوم. وعلى هذا النحو فإن "العقل اليوناني" لم يكن من صنع اليونانيين أنفسهم بقدر ما كان من إنتاج ما قد يحلو للجابري أن نسميه معه "عصر تدوين" هلنستي. ولئن بدا هذا العقل "مؤمثلا" و "معقلنا" أكثر مما ينبغي، فما ذلك من قبيل الصدفة، بل ينبغي أن نستشف وراء هذا "التجميل" تدخلا قصديا وواعيا من قبل ذلك المزيج البشري الذي اشرف على عملية "التتريث" والذي كان حريصا، بحكم اختلاط أصوله الاثنية تحديدا، أن يثبت أنه "يوناني قبل كل شيء" كما كان لاحظ منذ القرن الثاني ق. م بوليبوس، آخر المؤرخين اليونانيين الكبار.[3]ويوليوس هذا هو من لاحظ أيضا على كل حال أنه ابتداء من ذلك العصر بات اليونانيون يتسمون باسمهم العام المشترك، بعد ان كانوا لا يحملون من قبل سوى اسم مدنهم الأصلية." (ص 130)

"ونظرا إلى أن عملية التتريث الهلنستية اقترنت بتطور تقني مهم في مجال الكتابة، إذ حل تدريجيا الرق [الرَّق: جلد رقيق يكتب فيه] محل البردي، والمخطوط "المورق" محل المخطوط "الملفوف"، فقد افسحت مع "الهاجس الأيديولوجي"، مجالا "ماديا" للإحضار والتغييب. فكل نص لم يجر لسبب من الأسباب نقله من البردي السريع العطب إلى الرق الطويل العمر كان مآله إلى إعدام حقيقي[4]. ويقدر مؤرخو الحضارة اليونانية أن ما وصلنا من التراث القديم المكتوب باليونانية لا يتعدى "واحدا بالمئة أو حتى واحدا بالألف" ".[5] وعلى هذا النحو فإننا لا نقرا اليوم من التراث المكتوب باليونانية إلا ما استبقاه لنا منه أولئك الذين أعادوا تدوينه أو إنتاجه من منظور مستجد من "العصبية": الانتماء بالثقافة[6]. وعلى هذا النحو أيضا نستطيع ان نفسر الحضور الطاغي لتراث أفلاطون وأرسطو والغياب شبه المطلق لتراث السفسطائيين رغم تعاصرهم." [...] (ص 132-133)

"ولا يتردد مؤرخ كبير للحضارة اليونانية مثل أدوار ويل في نعت إبادة تراث "العقلانية السفسطائية" بأنه "نكبة"، وفي تحميل السلطة التي مارسها أفلاطون وأرسطو – والتي أعاد عصر التدوين الهلنستي إنتاجها – شطرا من المسؤولية عن خمول العقل النقدي للبشرية على مدى عشرين قرنا: "إن الحركة السفسطائية تقف، كحركة عقلية، في تاريخ البشرية إلى جانب عصر النهضة (في مظاهره العقلانية)، وإلى جانب "أنوار" القرن الثامن عشر، وربما على الأخص إلى جانب

---

[1] المصدر نفسه

[2] إن ظاهرة "الاديولوجيا المفتوحة" هذه ستتكرر بعد عشرة قرون في بلدان الفتوح الإسلامية عندما ستبادر النخب المحلية، قبل الشعوب، إلى اعتناق الإسلام والتعريب، ولا سيما في العصر العباسي الذي ألغى عصبية الدم الأموية وغلّب الوجه "الأممي" للإسلام على وجهه "العربي".

[3] بوليبوس: **التاريخ**، الكتاب 34، الفصل 4، نقلا عن فكتور اهرنبرغ: الدولة اليونانية
Victor Ehrenberg, ***L'Etat grec*,** Maspéro, tr. fr. Paris 1982, p. 254

[4] أنظر بعض التفاصيل التاريخية عن هذا التطور في فن النسخ وعن كلفته من "الفواقد" وعن تكريس الطابع المركزي لأثينا في لوسيانو كانفورا: تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس إلى أرسطو، ص 10-15
Luciano Canfora, ***Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote,*** tr. fr. Desjonquière, Paris 1994

[5] أندري بونار: الحضارة اليونانية، الجزء الثالث: من أوربيدس إلى الإسكندرية [كذا]، ص 212
André Bonnard***, La civilisation grecque d'Euripide à Alexandre***, Clairefontaine, Lausanne 1959.

[6] لا نستطيع هنا أن نغفل مظهرا آخر من مظاهر العقل الأيديولوجي، وبالتالي الانتقائي، الذي وجه عملية التتريث، وهو المظهر المسيحي الذي سيلعب في القرون التالية دوره السلبي المعروف في "تطهير" التراث. وقد كان من تنائجه إحضار "المثالي" أفلاطون وتغييب "المادي" ديموقريطس (أنظر بصدد "اضطهادات" الكنيسة المسيحية للمخطوطات القديمة: أندري بونار: الحضارة اليونانية، الجزء الثاني: من أنتيغونا إلى سقراط، ص 79)

الثورة الفكرية والأخلاقية الكبيرة التي نعيشها اليوم... ولئن تكن السفسطة لحظة أساسية في تاريخ الفكر البشري بصورة عامة أكثر منها بالنسبة إلى الفكر اليوناني، إذ مهما يكن تأثيرها عظيما في ساعته فقد محيت من الوجود بسرعة، فصارت مديونيتنا لها أعظم من مديونية القدامى من الأجيال اللاحقة..."[1] (ص 133)

"والواقع أن أثينا لم تكن قط أرض الفلسفة. كانت "ملتقى للفلاسفة" – هذا صحيح – ولكنها لم تكن مهدا لهم. فجميع فلاسفة الجيل الأول في القرن السادس ق. م كانوا بلا استثناء من الايونيين أو من مواطني المدن الايونية التي ما كانت تحمل أصلا أسماء يونانية. فالآباء المؤسسون الثلاثة، طاليس واناكسماندرس وانكسمانس، كانوا من ملطية. وقد راينا أن فيثاغورس، المؤسس الثاني للفلسفة، كان منحدرا من جزيرة ساموس شمالي ملطية، وإن نسبه بعضهم إلى صور نفسها.[...] واكسانوفونس ولد في قولوفون قبل ان يهاجر إلى صقلية، ثم إلى إليا. وهراقليطس كان من أفسس، حليفة ملطية. اما الجيل الثاني من الفلاسفة المعروفين بالايليين، فحلهم من المهاجرين الذين نزحوا عن ايونيا بعد سقوطها في أيدي الفرس وقصدوا جنوبي إيطاليا التي تحولت، بمستوطناتها الفينيقية-اليونانية، أثينا ثانية. وقد رأينا أن "إيليا"، التي ينسب إليها مؤسس المدرسة برمنيدس، كانت هي في الأصل مدينة فينيقية" [2][...] (ص 133-134)

"والحق أن أثينا لن تصبح عاصمة للفلسفة إلا ابتداء من الجيل الثالث من الفلاسفة، أي السفسطائيين الذين رفعوا عاليا راية العقلانية والنزعة النسبية والمذهب الإنساني. ولكن إن تكن أثينا صارت ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس ق. م عاصمة الفلسفة، فهذا لا يعني أنها غدت دماغها. وعندما يضع أفلاطون على لسان هيبياس السفسطائي قوله أن أثينا هي "مقر القيادة العامة للحكمة اليونانية"[3]، فإنه يغيب عنه أن يحدد أن الفلسفة التي صارت لها أثينا مركز قيادتها هي فلسفة "مستوردة" أو "مجلوبة" ". (ص 135)

"ولسنا بطبيعة الحال في سبيل تحليل الدور الذي اضطلعت به المثالية الافلاطونية، بوصفها فلسفة أثينية تحديدا، في تعقيل اللامعقول وفي تحويل العقل من محكمة إلى كنيسة من خلال الإعلان، ضدا على التنوير الذي كان السفسطائيون آخر ممثليه، أن الله، لا الانسان، هو مقياس الأشياء طرا[4]. ولكننا سنلاحظ أن مغامرات الفلسفة "المستضافة" في أثينا كانت على حد كبير عاثرة. فأثينا "المثالية"، أثينا "مدرسة اليونان"، أثينا "عصر بريكليس الذهبي" – وهي التسمية المركزية الاثنية التي يعيد الجابري تبنيها لحسابه الخاص – تقدم لنا في الواقع صورة "محكمة تفتيش" مبكرة. وفي ذلك يقول مؤرخ "اللامعقول" الذي كانه دودس: "ان أسطع دليل على مدى قوة رد الفعل على عقلانية التنوير يتمثل في اتهام وإدانة عدد من المثقفين لدوافع دينية في أثينا في مجرى الثلث الأخير من القرن الخامس. ففي نحو العام 432 ق. م (أوبعده بعام أو عامين) غدا رفض الاعتقاد بما هو خارق للطبيعة أو مجرد تعليم علم الفلك جناية. وقد شهدت الثلاثون سنة التالية سلسلة من محاكمات الهرطقة فريدة من نوعها في التاريخ الأثيني، وكان جل ضحاياها من معلمي الفكر التقدمي في أثينا: اناكساغوراس ودياغوراس وسقراط، وبصورة شبه مؤكدة بروتاغوراسن وربما أيضا اوريبيدس. [...] ولا ندري كم عدد الأشخاص المغمورين الذين دفعوا على هذا النحو ثمن آرائهم. لكن القرائن التي نحوزها تكفي على سعة للتدليل على أن عصر الأنوار الكبير في اليونان كان أيضا، نظير عصرنا الراهن، قرنا من الاضطهاد: علماء ينفون، وفكر يكمم، بل (إذا صدقنا ماثورا يتعلق ببروتاغوراس) كتب تحرق" "[5]. ولقد كاد أرسطو يعرف المصير نفسه. فهذا "الدخيل"، الذي حال شرطه كنصف بربري دون أن يرث افلاطون في رئاسة الاكاديمية رغم أنه أنبغ تلامذته على بإطلاق – حتى لقد لقبه ب "العقل" – اضطر وهو في الستين من العمر إلى الهرب من أثينا على عجل تحاشيا للمثول أمام المحكمة بتهمة الزندقة ومنعا للأثينيين – كما ينسب إليه القول في إشارة منه إلى مصير سقراط – من "اقتراف جريمة ثانية بحق الفلسفة"." (ص 136-137)

ويؤكد طرابيشي أن القراءة التي قدمها لتاريخ الفلسفة المكتوبة باليونانية لا تهدف إلى تأسيس مركزية إثنية بديلة. وإذا كان الجابري يطيب يردد القول: "الفلسفة معجزة اليونان"[6]. فإن طرابيشي لا يريد أن نوحي بأن الفلسفة "معجزة فينيقية" أو "معجزة شرقية". بل أنه يميل إلى أن يرفض حتى الصيغة التي يقترحها شارل فرنر والتي تقول أن الفلسفة هي ثمرة "اتحاد العبقرية اليونانية والعبقرية الشرقية"[7]. وذلك لأنه يطعن في مفهوم "العبقرية" وقدرته التفسيرية – بقدر ما يطعن في مفهوم "المعجزة" الذي لا يفسر سوى نفسه – و ما يأباه هو اعتبار "العبقرية اليونانية" مباينة "للعبقرية الشرقية" ومنضوية تحت لواء جناح جغرافي أو حضاري آخر. وما ينكره أيضا هو مفهوم "الشرق" الذي يبدو له أنه لم يجر اختراعه – من قبل المركزية الاثنية الأوروبية – إلا بهدف تمييز اليونان عنه وإنزالها في خانة مستقلة وقائمة بذاتها تمهيدا ل "تغريبها". **"ولو صح استخدام تعبير "الشرق" كمصطلح إجرائي على الأقل، فلا بد في هذه الحال من إدراج اليونان فيه."** (ص 139)

---

[1] أدوار ويل: **العالم اليوناني والشرق**، م 1/ ص 473-481

Edouard Will : ***Le monde grec et l'Orient,*** PUF, Paris 1993.

[2] [ويستمر طرابيشي في ذكر أصول بعض كبار الفلاسفة مثل زينون وديموقريطس وبروتاغوراس (مؤسس المذهب السفسطائي) و انباذاقليدس وانكساغوراس. . .]

[3] افلاطون، محاورة بروتاغوراس، 337 د، في : بروتاغوراس، اوثودامس، غورغياس، مانكساس، مانون، اقراطولس، ص 68

Platon, ***Protagoras…,*** tr. Emile Chambry, Flammarion, Paris 1967.

[4] افلاطون: **القوانين**، ك 4، 716 ج

[5] إ. ر. دودس: **اليونان واللامعقول**، ص 189

Eric Robertson Dodds, ***Les Grecs et l'irrationnel,*** tr. fr. Flammarion, Paris 1977.

[6] **تكوين العقل العربي**، ص 80

[7] **الفلسفة اليونانية**، ص 10

Charles Werner, ***La philosophie grecque,*** Payot, Paris 1972

"ومرة أخرى نؤكد أن ما نضعه نصب أعيننا، ضدا على هذا التغريب للعقل اليوناني، ليس "تشريقه". فالتشريق لن يكون في أحسن الأحوال إلا تعبيرا عن اثنية مضادة. والحال أننا ننطلق من الاعتقاد بضرورة الانعتاق قدر الإمكان من كل مركزية اثنية في كتابة التاريخ فحسب، بل كذلك من اليقين المنهجي بأن "العقل اليوناني" الذي شغل ألف سنة من التاريخ المتوسطي، وبمشاركة "أممية" لن تتكرر إلا في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، غير قابل للتفسير أصلا بأية مركزية اثنية". (ص 144)

[الجابري والمركزية الأوروبية]

إن ما ينفيه الجابري في قراءته لتاريخ الفلسفة هو الشراكة بين اليونان والشعوب المجاورة لهم. وهو يذهب في هذا النفي إلى أبعد مما ذهب إليه أشد خريجي الاثنية الغربية تطرفا. وإذا كانت هذه لا تمارس "التغريب" في نهاية المطاف إلا بمعنى واحد، وهو إزاحة "العقل اليوناني" غربا. **فأن الجابري يمارس "التغريب" بكلا معنييه: فهو يقيم من جهة أولى علاقة تطابق ووحدة هوية بين العقل اليوناني والعقل الغربي، ويؤسس من الجهة الثانية ما بين العقل اليوناني والعقل العربي علاقة تباين وتفارق تصل حد الضدية"**. (ص 147)

ويزيد طرابيشي قائلا أننا نجد عند الجابري " "جعجعة" ضد المركزية الأوروبية لكن هذا لا يمنعه "من أن يطحن بطحنها". (ص 148)

بعد هذا يستشهد طرابيشي بنص طويل للجابري حول ما يميز العقل اليوناني ووريثه العقل الغربي الحديث مفاده أن "العقل يحكم العالم: تلك هي العبارة التي تلخص فكرة أناكساغوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة، فكل شيء عنده نظام وضرورة..."

وليؤكد على استمرارية العقل اليوناني الغربي، يقول الجابري: "في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا. يقول مالبرانش: " إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...). وإذا كان صحيحا أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن عقل الله". ولقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على "القديم"، متمسكا بفكرة "العقل الكوني" متصورا إياه على انه القانون المطلق للعقل البشري"[1]. (ص 150).

يرد طرابيشي: "إن هذا النص الطويل، الذي يريد نفسه في ظاهر الحال معرفيا خالصا، مذهل في المصادرات التي ينطلق منها وفي النتائج التي يتمخض عنها." (ص 150). وهذا الرد المفصل في 41 صفحة يركز على خمسة مآخذ:

المأخذ الأول: كون الجابري يرفع وحدة واستمرراية العقل اليوناني- الغربي "من مستوى المصادرة الأكسيومية إلى مستوى التأسيس الابستيمولوجي. فذلك العقل بما هو كذلك، وليس فقط تعابيره الفلسفية والثقافية، هو الواحد، وهو المستمر على مدى خمسة وعشرين قرنا من المنبع اليوناني "للنهر الخالد" إلى مصبه الأوروبي يثبات لا تحرفه ولا "تقطع" معه حتى ثورات الحداثة – على ضراوتها – على القديم." (ص 150-151)

المأخذ الثاني: كون النص "وعلى الرغم من العباءة الابستيمولوجية التي يتظلل بها، يمارس ضربا من التفكير الميتولوجي بالارتكاز على ما يسميه اختصاصي مرموق في الفكر الأسطوري ب "الحظوة السحرية للأصول"[2]. فالنص لا يبدو معنيا ب "تطور مفهوم العقل" بقدر ما يضع رهانه كله على مستوى البداية الأولى: " كان هيراقليطس أول من قال بفكرة اللوغوس الكوني". والحال أن أسطورة البداية الأولى" هي "أولى" أساطير المركزية الاثنية واحبها إليها، وربما انجعها أيضا" [...] وبذلك تلغي الابستيمولوجيا الجابرية عمليا دور التاريخ (ص 151). وعندما يقول الجابري "إذا نحن أردنا أن نتبين نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع إلى كل من هراقليطس وأناكساغوراس"[3]، فإن أول ما يستوقف النظر هو "القطع" المستحدث في السلسلة وإحضار هذين العلمين كممثلين مؤسسين "للثقافة اليونانية" من خلال تغييب صفتها "الأيونية" وتغييب السلسلة "الأيونية" التي ينتميان إليها: إكسانوفون وفيثاغورس وأناكسيمانس وأناكسيماندريس وطاليس. والحال أن إحضار "الثقافة اليونانية" وتغييب ايونيا، التي "كانت هي – لا اليونان- مسرح التنوير منذ القرن السادس ق.م."[4] ، ينطقان بحد ذاتهما بكل المركزية الاثنية التي يوظف النص نفسه في خدمتها. ثم إن "نوس" أناكساغوراس "ولوغوس" هراقليطس غير قابلين للفهم أصلا بمعزل عن "ماء" طاليس و "لا محدود" أناكسيماندريس و "واحد" إكسانوفانس". (ص 152)

المأخذ الثالث: كون النص " إذ يجري محاكماته، أو مصادراته بالأحرى، على المستوى الأسطوري للنشأة الأولى والبداية المطلقة، يغيب عن قارئه واقع أن للمفاهيم الفلسفية مسارا وسيرورة، ومآلا وصيرورة. فالمفاهيم لا تولد جاهزة ولا راشدة. بل هي حاملة بالضرورة لتاريخها كما لما قبل تاريخها. واللوغوس الهراقليطي والنوس الاناكساغوري هما من المفاهيم التي لا يمكن فهمها إلا في تطورها. والنص، إذ يخضع كلا من اللوغوس والنوس لنوع من ترجمة فورية كمرادفين للعقل الكوني، إنما يسقط عليهما في بداءتهما المزعومة المعنى الذي سيصير لهما لاحقا. والواقع ان نزعة الجابري

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 18-19

[2] مرسيا إلياد : **مظاهر الأسطورة**، ص 35

Mercia Eliade, ***Aspects du mythe,*** Gallimard, Paris 1963

[3] **تكوين العقل العربي**، ص 18

[4] دودس : **الاغريق واللامعقول**، ص 180

اللاتاريخية، أو "البنيوية"[1] كما قد يؤثر هو نفسه أن يقول، لا تتجلى في مجال كما تتجلى في تجاهله للتطور الدلالي للكلمات. فعنده أن الألفاظ تعني حالا، وفي جميع الحالات، المعنى الذي سيغلب عليها لاحقا" (ص 154).

ويخصص هنا طرابيشي عدة صفحات لتتبع ارتجاعي لمفاهيم اللوغوس والنوس والخاوس، وهي كلمات ذات جذور سامية (لغة، نفس، خواء) عبرت الفكر الأسطوري قبل أن تستقر في الفكر الفلسفي. (ص 154-162)

المأخذ الرابع: كون النص يمارس ما سماه طرابيشي بإمبريالية العقل وامتناعه عن القيام بحفريات فيما يتعلق بالخلفية التاريخية والميتولوجية لمفاهيم من قبيل النوس والخاوس، و"اندفاعه إلى صبغ "الثقافة اليونانية بصبغة العقلانية المسبقة عن طريق التهوين من حمولتها من الأسطورة والتهويل من حمولتها من العقل. ومن هنا حرصه على الإيحاء وكأن "العقل اليوناني" ولد راشدا، ورأى النور بمعجزة بدء مطلق، وبالقطع التام مع الأسطورة، وكأنما بنوع من "حبل بلا دنس". والحال أن الدراسات الهلينية الحديثة، ولا سيما التي تصدر منها عن وجهة نظر نقدية[2]، لا تدع مجالا للشك في أن "اللوغوس" ولد في قلب "الميتوس"، وفي أن المعجزة فيما لو صح الكلام عن معجزة – تكمن تحديدا في كونه نضج وتطور إلى عقل رغم أنه من رحم الأسطورة ولد، ومن ثديها رضع. ولا شك أن النص ، بتعاطيه التحقيري مع الأسطورة، إنما يشي بانتمائه إلى الدغمائية العقلانية العائدة تاريخيا إلى القرن التاسع عشر، والعاجزة عن أن تدرك أن الأسطورة ليست نقيض التاريخ بل هي ما قبل تاريخه، مثلها تماما مثل السحر قبل أن يتطور إلى علم.» (ص 162-163)

ويبين طرابيشي أن النوس والخاوس كانا في البدء مرتبطان بالدين والميثوجيا (ص 160-161).

"وعندما يؤكد الجابري أن اناكساغوراس هو أول من قال بأن "العقل يحكم العالم" فإن ما يسكت عنه هو كون أول من قال ذلك هو هيجل، وذلك بالتحديد في المدخل العام ل "دروسه" التي أرادها بيانا عمليا عن نظريته في انبساط "العقل" في التاريخ. فانطلاقا من اعتقاده الثابت بأن "الفكرة الوحيدة التي جاءت بها الفلسفة هي الفكرة البسيطة القائلة إن العقل يحكم العالم، وأن التاريخ الكوني بالتالي عقلاني"، أي "لا مجال فيه للصدفة" (ليس من قبيل الصدفة أن تتردد هذه العبارة بحرفها في نص الجابري المكتوم مصدره)، ضغط هيجل بكل ثقله كناطق بلسان "العقل في التاريخ" ليثبت في تاريخ الفلسفة فكرة أن "**اليوناني** اناكساغوراس (والتسويد منه) هو أول من قال بأن النوس، أي العقل بصفة عامة، يحكم العالم"[3] (ص 170). إلا أن هيجل يقيم معادلة بين "العقل يحكم العالم" و"الله يحكم العالم"، إذ يقول: "إن دعوانا: العقل حَكَم ويحكم العالم، يمكن أن تصاغ إذا في شكل ديني وأن يكون مؤداها: العدالة الإلهية تهيمن على العالم...فالحكمة الإلهية هي العقل... والعقل في تمثله الأكثر عيانية هو الله"[4]. والحال أن الجابري، الذي يسكت سكوتا مطبقا عن هذه المعادلة، لا يتردد في أن يعلن بالمقابل بثقة لامتناهية ولانقدية أن هيجل يمثل "قمة العقلانية في القرن التاسع عشر"، وأن من يحاول نقده أو "تطويقه" يرتكب "كفرانا" بحق "العقلانية التي بلغ بها أوجها"[5]. (ص 171)

المأخذ الخامس: كون النص "يطرح على بساط البحث سؤالا معرفيا: هل صحيح أن لوغوس هراقليطس ونوس اناكساغوراس يشفان، مهما يكن من أمر اختلافهما حول محايثة العقل الكلي للطبيعة أو مفارقته، عن "جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي"، بحيث يكون لزاما علينا الاستنتاج أن "هكذا نجد في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائيا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى "العقل" تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور"؟

وهنا يورد طرابيشي **اربع ملاحظات**:

1) يلاحظ مع دودس "أن مجرد الحديث عن "تصور يوناني" للكون أو الطبيعة أو العقل أو النفس هو بحد ذاته أمر يبعث على الابتسام، إذ لم يكن ثمة وجود في القرن الخامس اليوناني، الوارث لبنى ثقافية متباينة تفرعت عنها تصورات متفارقة، ل "كنيسة قائمة لتقرر أي تلك التصورات هو الصحيح وأيها هو الخاطئ. ففي هذا الموضوع لم يكن ثمة وجود ل "وجهة نظر يونانية"، لم يكن ثمة وجود إلا لركام من أجوبة متناقضة"[6]. (ص 171 -172)

2)[...] «والإغريق ما وجدت لديهم قط صورة للعالم متواضع عليها عموما، بل كان فلاسفتهم يحدون دغمائياتهم بعضها ببعض، وكان هناك على الدوام بين الشكاك من يقف لهم بالمرصاد متنصتا لما يقولونه، ليرغمهم على ضبط أنفسهم ومراقبة أقوالهم، وليذكرهم بأن الحقيقة ما زالت نائية عنهم. والواقع أن تنوع الصور قد وقف على الدوام حائلا بين الفكر اليوناني وبين الثبات القاتل للفكر.

---

[1] [يرد ذكر البنيوية كثيرا عند الجابري، إلا أنه لا يوجد في كتابات الجابري تنزيل منهجي حقيقي للبنيوية، وإلا لما كان غرق في القراءة الأيديولوجية المعممة التي تتنافى مع الرؤية البنيوية]

[2] يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص إلى دراسات جان بيير فرنان، ولا سيما **"الأسطورة والمجتمع في اليونان القديمة"** .

[3] Hegel, ***Leçons sur la philosophie de l'histoire,*** 3èd. Vrin, Paris 1970.

هيجل : **دروس في فلسفة التاريخ، المدخل ص 22-23**

[4] كوستاس بابايانو : **العقل في التاريخ**

Kostas Papaioanou, ***La raison dans l'histoire,*** Plon, Paris 1965,, p, 60

[5] **التراث والحداثة،** ص 91

[6] **الاغريق واللامعقول،** ص 180

3) ويلاحظ مع نتشه: « أنه لو كان يجوز تصور « تصور يوناني »، لما كان له أن يكون إلا بعكس التصور الذي شاء أناكساغوراس إقحامه. فخلافا لجميع الفلاسفة الأيونيين الذين تقدموه، كان أناكساغوراس « أول » من صاغ رؤية غائية، و "أول" من شاء، من خلال فكرة النوس، أن يدخل إلى « قلب الأشياء إرادة واعية ذات غائية. والحال أن هذا الفصل بين ما هو مادي وما هو لا مادي ليس « فكرة يونانية ». وإنما مع النوس الأناكساغوري « ظهر لأول مرة في الفلسفة التناقض الفظ بين الروح والمادة: فمن جهة أولى مَلَكة تعرف وتضع غايات، وتريد وتحرك، الخ، ومن الجهة الثانية مادة عاطلة قاصرة. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الفلسفة اليونانية قاومت طويلا هذه النظرية"[1].
4) ويلاحظ مع فراس السراج – وهو أحد الباحثين العرب القلائل الذين أولوا الفكر الأسطوري اهتماما – أن ما يسميه الجابري، على سبيل المقارنة الضدية دوما مع هذا العقل، "جوهر التصور اليوناني" لا يعدو أن يكون نسخة طبق الأصل، بكل ما في الكلمة من معنى، من تصور التكوين وأصول الأشياء السائد في المنطقة، أي في "سوريا وبلاد ما بين الرافدين" – وإن كان طرابيشي يؤثر الكلام على الحوض الشرقي للمتوسط استحضارا لإيونيا المستبعدة مشرقيا وغربيا من حقل التفكير. يقول مؤلف "**مغامرة العقل الأولى**" : « تنتمي أساطير التكوين في المنطقة إلى زمرة أساطير الميلاد المائي. فالحالة السابقة لبدء الكون في أساطيرنا التكوينية هي حالة من العماء المائي، ساكن، لا متمايز، لا متشكل، في زمن سرمدي متماثل، لا ينتابه تغيير ولا تبديل كأنه عدم. وفي لحظة معينة، هي هزة ودمار، يليها بناء جديد، ينبثق الكون من لجة العماء، ويبدأ النظام في قلب الفوضى، ويتحدد الشكل من صميم الهيولي. لحظة يقرر فيها الآلهة خلق العالم، ووضع أسس الكون والحياة. فيبدأ الزمن الذي نعرفه الآن، وتتخذ الأشياء شكلها الذي نراه اليوم"[2]. (ص 172- 173)

[متوالية السديم-النظام]

ويقول طرابيشي أنه لن يقلب مناقصة الجابري ضد العقل العربي إلى مزايدة، إلا أنه يلاحظ أن متوالية السديم-النظام هي التي سترثها الثقافة اليونانية عن التقاليد الميثولوجية والدينية للحضارات المشرقية القديمة، وليس العكس كما يحاول الجابري أن يوهم به قارئه. ومن خلال الشواهد السابقة، تم إثبات أن أبوة فكرة هذه المتوالية لا تعود إلى أناكساغوراس، الذي لم يكن له من دور في محصلة الحساب سوى إعادة إنتاجها داخل "الثقافة اليونانية" الأحدث عهدا. "و السؤال الذي يطرح نفسه الآن، ودوما بالإحالة العكسية إلى نص الجابري : هل صحيح أننا أينما أجلنا الطرف في أرجاء هذه الثقافة طالعتنا دوما، و"في جميع الأحوال"، بثابت بنيوي عابر لكل المتحولات ومكرر لنفسه، كما الجوهر في أعراضه، في مختلف المذاهب الشخصية لفلاسفة هذه الثقافة : من جهة أولى "الطبيعة" بوصفها سديما ابتدائيا غير متمايز، ومن الجهة الثانية معطى "العقل" بوصفه قوة تدخل ونظام؟ والواقع أن أناكساغوراس نفسه ينتصب في الثقافة اليونانية من وجهة النظر هذه في "مفترق طرق"؛ فقبله كانت الفلسفة طبيعية وتقوم على وحدة مادة الوجود، ومن بعده صارت الفلسفة مثالية وتقوم على ثنائية النفس والجسد، والعقل والمادة، والله والعالم، وأثير ما فوق فلك القمر وهيولي ما تحت فلك القمر. فالقاسم المشترك بين جميع الفلاسفة الأوائل السابقين على أناكساغوراس هو تفكيرهم جميعا على مستوى **نظرية المبادئ والعناصر**. فجميعهم بلا استثناء قد بحثوا عن مبدأ واحد وثابت يعلل التنوع والتكاثر في ظواهر الوجود. » [...] (ص 174-175)

ويمثل أناكساغوراس في هذا المسار "مفترق طرق"، إذ "ابتداء منه بدأ التحول من المادية إلى المثالية ولأن فكرته عن "النوس" قدمت الركيزة للانتقال من الإحيائية الطبيعية التي تعزو إلى ظاهرات الطبيعة نفسا محركة إلى الروحية الفلسفية التي تجعل للطبيعة وللكون إلها أو آلهة مفارقة. والواقع أنه تبعا للاختلاف في اعتبار أناكساغوراس آخر الطبيعيين أو أول الروحيين اختلف مؤرخو الفلسفة إلى حد التناقض الجذري في تقييم نقطة الانعطاف التي مثلها في تاريخ الفلسفة. فمؤرخ وضعي وعلماني المنزع للفلسفة مثل برتراند راسل لا يتردد في أن يجزم بأن "التقليد العقلاني والعلمي للأيونيين، الذي حافظ عليه أناكساغوراس حيا، كان خلوا من الاهتمامات الخلقية والدينية التي جلبت، من فيثاغورس إلى سقراط ومن سقراط إلى أفلاطون، موجة من الظلامية على الفلسفة اليونانية".[3] وبالمقابل فإن مؤرخا مثالي المنزع مثل ليون روبان يرحب بطي صفحة "النزعة الطبيعية للفلسفة القديمة" وب "تدشين أناكساغوراس لفلسفة جديدة" ركيزتها "النوس" باعتباره روحا esprit ، ويعطي في الوقت نفسه الحق لمنتقدي أناكساغوراس من صانعي "الثورة السقراطية" لأنه لم يقطع قطعا تاما مع المادية ولم يطور الروحية إلى المدى المطلوب ولم يفلح في "إبدال العلية الميكانيكية والمادية بعلية مثالية"[4]. (ص 176)

« ومثل هذا النقد لعجز "نوس" أناكساغوراس عن تقديم "العلة الكلية" المنشودة – وهو على كل حال نقد لا يتفق وروح العلم الحديث الذي يدير ظهره لفكرة العلة الكلية ويتحرى لكل ظاهرة جزئية عن علة جزئية – يطالعنا أيضا بقلم أرسطو. فرغم أن مؤلف "**ما بعد الطبيعة**"، في استعراضه الاسترجاعي والنقدي لسلسلة الفلاسفة الذين طرقوا مبحث العلة الكلية، يكيل المدح لأناكساغور لأنه خطا بمقولة "العقل" خطوة كبيرة إلى الأمام إذ جعل منه "علة النظام والتساوق الكوني"، فإنه يلومه بالمقابل على كونه يداور هذه المقولة خبط عشواء وبغير ما علم أو منهج [...]». (ص 177)

---

[1] . نيتشه : **مولد الفلسفة في عصر التراجيديا اليونانية، ص 56**
Friedrich Nietzsche, ***La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque,*** Gallimard, Paris 1969
[2] فراس السراج : **مغامرة العقل الأولى**، دار الكلمة، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 23
[3] برتراند راسل : **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص 85
Betrand Russell, ***Histoire de la philosophie occidentale***, Gallimard, Paris 1952,
[4] ليون روبان : **الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي**، ص 151-153
Léon Robin, ***La Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique***, Albin Michel, Paris 1973

« وبدون أن نطعن في تمثيلية أفلاطون للثقافة اليونانية التي يقول الجابري ويكرر القول بأنه لا ترى الكون إلا "بعين العقل" ولا ترى فيه "إلا العقل"[1] ، فإننا سنلاحظ أن الكسمولوجيا الأفلاطونية لا تردنا إلى "العقل" المفترض لهذه الثقافة بقدر ما تردنا إلى "إله" التصورات الميثولوجية والدينية لحضارات المشرق القديم التي تندرج الثقافة اليونانية وإياها في سياق استمرارية واحدة. ومهما يكن من أمر، فإن أفلاطون لا يسمي حتى هذا الإله عقلا كما كما سيفعل أرسطو من بعده. والحال أنه إذا كان المؤسس الأول للمثالية الفلسفية يحتفظ من مخطط أناكساغوراس بفكرته عن "الخاوس" على الأقل، فإن مؤسسها الثاني يرفض هذا المخطط جملة وتفصيلا، وإن احتفظ منه بمصطلح "النوس" بعد تعميده "إلها" .[...] ولكن أرسطو لم يكتف بتحويل "النوس" المؤله من علة آلية إلى علة غائية للعالم، بل قال أيضا بقدم هذا العالم وبقدم نظامه. وبعبارة أخرى، رفض فكرة "الخاوس". فانطلاقا من مبدأ أسبقية الفعل على القوة، وهو المبدأ الذي بنى عليه ميتافزيقاه كلها، اعترض أرسطو على جميع الفلاسفة المتقدمين عليه، بمن فيهم أناكساغوراس ووصولا إلى أفلاطون، ممن قالوا بتولد العالم من "الخاوس" أو "الليل" أو "السديم الكلي" أو "اللاوجود". بل العكس بالضبط : فإن يكن من موجود أول، أو محرك أول بلغة ارسطو، فهو فعل محض، صورة بلا مادة، كمال مطلق بحكم سكونه الأزلي الكامل"، الذي لا تعريف له سوى أنه "عقل أعلى" هو ذاته موضوع ذاته : فهو "عقل يتعقل ذاته".[2] (ص 182-183)

[تغييب المذهب الذري]

« ومع ذلك فإن أكثر ما يبعدنا عن المخطط الأناكساغوري هو المذهب الذي لم يأت الجابري بذكره قط في عرضه لنشوء مقولة العقل وتطورها في الثقافة اليونانية : **عنينا المذهب الذري**.[...] فأصحاب المذهب الذري يناقضون الكسمولوجيا الأناكساغورية في كلا الأسين اللذين تنهض عليهما : العماء السديمي والعقل المشيع للنظام فيه. فلوبيقوس الايلي أو الملطي، معاصر أناكساغوراس، وتلميذه ديموقريطس الأبدري قالا، بدلا من "العماء" ب "الخلاء"، وبدلا من "العقل-النظام" ب "الصدفة"، وبدلا من العناصر الطبيعية والقوى الكيفية بجسيمات من طبيعة ميكانيكية خالصة هي "الذرات". وفي خط متابع لهما نفى أبيقور في وقت لاحق ان يكون الكون الأزلي واللامتناهي عرضة للتغيير، وللنشوء والتطور، ولتدخل أية قوة مخارجة له، سواء أكانت عقلا أم إلها" [...] **والحال أن الجابري، بإحضاره ارسطو وتغييبه ديموقريطس وابيقور، يُحضِر ما كانت تُحضره القرون الوسطى ويغيّب ما كانت سلطتها اللاهوتية تغيبه.** والحال أن الكسمولوجيا المنافسة للكسمولوجيا الأرسطية، والمنتبذة من قبل الجابري كما من قبل سائر القيمين على المعرفة في العصور القديمة والوسيطة، وتحديدا منها كسمولوجيا ديموقريطس وأبيقور الذرية، تظل هي **"الأكثر مشابهة للكسمولوجيا الحديثة"** وهي "الأقرب إلى التصورات العلمية الحديثة"[3] . وبغض النظر عن الصلات المتينة التي تعقدها طبيعيات الذريين وكسمولوجيتهم مع الثورة العلمية الفيزيائية الكبرى للقرن السابع عشر التي سيرسيها نوتن/غاليليه/بويل على الجسيمية والخلائية والآلية، فإن أكثر ما يعنينا في التصور الذري القديم، المناقض جذريا للمخطط الأناكساغوري كما يرسمه الجابري، أنه بإخضاعه الكون لآلية الصدفة والضرورة العمياء، بعيدا عن تدخل أية عناية إلهية أو عقلية مفارقة وعن أي تعليل غائي أو كيفي، قد مثل في في قلب "الثقافة اليونانية" قطيعة مع مقولة "العقل-النظام" ومع التصور الذي يعتقد مع أرسطو - "قمة الفلسفة اليونانية" – أن الطبيعة بأسرها قابلة لأن يتعقلها العقل.. ذلك لأن العقل – بمعنى النظام - هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها سوى العقل". فليس من افتراض ينافي العقلانية العلمية كالافتراض بأن قوانين الطبيعة هي عين قوانين العقل. وما من عقل يشل البحث العقلاني العلمي في حقل الطبيعة كالعقل الذي يتوقع من الطبيعة أن ترد إليه، إذا نظر إليها بعينه، صورة نفسه. وإذا كان من مضمون للثورة العلمية التي اجترحها الفيزيائيون الكبار للقرن السابع عشر فهو بالتحديد « القطع » مع مذهب العقل التأملي المتنرجس الذي لا يريد أن يرى الطبيعة في سديميتها ومحايثتها، في عمائها وواقعها، وبالاختصار، « الطبيعة وفق مبادئها الخاصة »، بل يتخذها مجرد مرآة ليمتلى انعكاسه عليها في بديع نظامه وتساوق مقولاته ويقينية قواعده.» (ص 184-185)

ويختم طرابيشي هذا الفصل قائلا : « وقد لا يبقى علينا ختاما سوى أن نضيف أن التصور العقلي النظامي للكون، في الوقت الذي يقطع مع التصور العلمي الحديث المكرِّس على العكس لمقولة اللانظام، لا يبقى متضامنا إلا مع التصور الديني للعالم. فاللانظام -أي الفوضى بتعبير مرادف – مقولة متعارضة ونافية للعناية الإلهيين. [...] وليس من قبيل الصدفة أن يكون التصور الكسمولوجي النظامي -الأرسطي في المحصلة الأخيرة - قد ساد بلا منازع في الحضارتين الدينيتين الكبيرتين للعصور الوسطى : العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية. فالعقل الأرسطي هو بالتحديد "عقل/نظام"، ولا وظيفة له سوى أن "يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل... بمعنى نظام وقوانين".[4] (ص 190-191)

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 20

[2] أرسطو : **ما بعد الطبيعة**، 1072 ب، ص 678-698

[3] توماس كوهن : **الثورة الكوبرنيكية**، ص 46-48

Thomas Samuel Kuhn, ***La révolution copernicienne***, **tr. Fr. Fayard, Paris 1973.**

[4] **تكوين العقل العربي**، ص 28

الفصل الرابع: تطور مفهوم العقل في الحداثة الأوروبية

[مصادرة وحدة الهوية بين العقلين اليوناني والغربي]

في بداية هذا الفصل يقول طرابيشي: " إن وحدة الهوية بين العقلين اليوناني والغربي هي المصادرة الابستمولوجية الكبرى التي يبني عليها الجابري مشروعه في "نقد" العقل العربي بالضدية معهما. ووحدة الهوية هذه تفرض نفسها كنقطة انطلاق كما كنقطة وصول. فإذا فرضناها نقطة انطلاق قلنا أن العقل العربي لا بد أن يكون ضدا للعقل الغربي بقدر ما هو ضد للعقل اليوناني باعتبار وحدة الهوية بين العقلين الأخيرين. وإذا فرضناها نقطة وصول قلنا: ما دام العقلان اليوناني والغربي واحدين في الهوية، فإن العقل العربي لا يكون ضدا لأولهما بدون أن يكون ضدا في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، لثانيهما". (ص 193)

ويلاحظ طرابيشي أنه إذ كان بالإمكان المقارنة بين العقل اليوناني والعربي الاسلامي لأنهما ينتميان إلى "فضاء عقلي متشابه"، فإنه من الاجحاف إدخال العقل العربي في مباراة غير متكافئة مع الفكر الغربي الحديث. ومن يفعل ذلك كمن يعقد مقارنة بين المحراث الخشبي والجرار، أو النبال بالصواريخ العابرة للقارات. (ص 193-194)

ويزيد أن المشكلة لا تكمن في المقارنة في حد ذاتها، بل في كون الجابري يرتكب مغالطة ابستيمولوجية مبنية على مادة معرفية **"أصابها قدر من التحريف يصل – ولا نتردد في استعمال اللفظة - إلى حد التزوير أحيانا".** (ص 194)

المغالطة الابستيمولوجية تبدأ من السطر الأول من الفقرة التي ينتقل فيها الجابري، بعد الثقافة اليونانية، إلى الحديث عن "التفكير في العقل" في الثقافة الأوروبية. يقول: "في هذا الاتجاه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا"[1]، أي في الاتجاه الذي يقول **بمطابقة قوانين الطبيعة لقوانين العقل** بحكم أن "من ينظر إلى الطبيعة بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل". أما أعلام الفلسفة الأوروبية الذين يمثل بهم الجابري على هذا الاتجاه فهم – بترتيبه – مالبرانش وديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل. وواضح للعيان هنا المسكوت عنه في عملية إبراز هذا التيار الفلسفي. إنه التيار العلمي، تيار نيوتن – غاليلو-بويل، الذي صنع الثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر، والذي حطم الكسموس اليوناني من حيث هو بناء عقلي لعقل عاشق لذاته، ووضع نفسه في مدرسة الطبيعة، معترفا لها بسؤددها الذاتي، أي بأنها موجودة في ذاتها وبذاتها، وربما لذاتها، وبأن سرها كامن فيها وفي قوانينها الخاصة التي هي برسم الاستكشاف، إن لم يكن ب "العين المجردة"، فعلى الأقل بالعين التي تجردت من غشاوة الاطار المرجعي القديم الذي كان جعل من الطبيعة مرآة أو حتى مجرد ظل للعقل المتأله أو المستمد نوره على كل حال من الله". (ص 194)

طرابيشي لا ينكر أن فلسفة "الله-العقل-النظام" كما يمثلها بوجه خاص مالبرانش، وشق محدد من مذاهب ديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل قد سارت في "الاتجاه نفسه" الذي سار فيه فلاسفة اليونان الذين قالوا ب "المطابقة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة". ولكن ما يؤكده بالمقابل، وما يغيبه الجابري، هو أن الحداثة الأوروبية، كما صنعها العلم الأوروبي، ما سارت في "هذا الاتجاه نفسه"، بل بالضبط في الاتجاه المعاكس له... (ص 194-195).

"ولئن جسدت الديكارتية قطيعة مع السكولائية – أرسطية القرون الوسطى - فلقد أرست الأسس لسكولائية الله-العقل الكلي". وإن كان رد للفلسفة توازنها المختل لتقف على قائمتي الالهيات والطبيعيات معا، إلا أنه بنى علمه الطبيعي على أساس تأمل ميتافيزيقي، لا على أساس تجريبي علمي ». (ص 196)

أما مالبرانش، الذي وضعه الجابري في رأس فلاسفة "العقل"، إلا "أن هذا "العقل" ليس هو ذاك الذي يتهيأ لاجتراح "معجزة" الحداثة. ففلسفة مالبرانش نموذج مكتمل ل "فلسفة دينية"، أي لفكر يقوم على المطابقة بين العقل والنقل (ص 197). "ومن هنا مبعث الاستغراب عندما يقع اختيار الجابري على الأب مالبرانش دون سواه لتنصيبه ممثلا أول ل "الفلسفة الحديثة في أوروبا". ولعل كلمة "استغراب" لا تفي بالغرض. فعندما يستشهد الجابري بقول مالبرانش : « ان العقل الذي نهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...). وإذا كان صحيحا أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله"[2]. ولهذا يتساءل طرابيشي: "هل يعرف الجابري مالبرانش حقا؟ وهل يعرف مدلول فلسفته ووظيفتها؟" (ص 198).

وبخصوص مالبرانش يقول طرابيشي : **"لا نكتم القارئ أننا نميل إلى أن نرى في مالبرانش غزالي المسيحية"[3]** (ص 200). ثم يطرح السؤال التالي: "ولكن حتى لا يبدو وكأننا نصادر على المطلوب فلنتساءل: أين تكمن غزالية مالبرانش أو أشعريته "المتأخرة"؟ (ص 201). ويجيب "إنها تكمن بالضبط في السمة التي يعتبرها الجابري علامة فارقة وثابتة لفكر الغزالي من حيث هو بالتحديد الفكر الذي تجسد فيه "انتصار العقل المستقيل" : نفي السببية. فالجابري يقول ويردد القول : "مسالة واحدة أساسية بقي الغزالي فيها ضد الفلاسفة على طول الخط هي مسألة السببية. مسالة العقل ذاته"، فهي "أهم المسائل وأخطرها... فإنكار السببية إنكار للعلم"[4]. (ص 201)

ويقول طرابيشي أنه "ليس هنا بالطبع مجال الدخول في مناقشة لهذا العسف في التأويل الذي يرى في موقف الغزالي من السببية نفيا لها وإنكارا، وليس تعديلا وإعادة صياغة ضمن نظام آخر للعقلانية أكثر مواءمة لنظرية الخلق التي

---

[1] **تكوين العقل العربي،** ص 20

[2] **تكوين العقل العربي،** ص 20

[3] [توجد العديد من المقالات حول "الظرفية" occasionnalisme التي يرد فيها الغزالي ومالبرانش، وقد أوردت في نهاية هذا القسم ملخصا لِلي سوكجاي حول الموضوع]

[4] **تكوين العقل العربي،** ص 288؛ كذلك **بنية العقل العربي،** ص 505

تصدر عنها مختلف الفلسفات الدينية الكتابية. ولكن حسبنا أن نلاحظ، إذا اعتمدنا بدورنا التأويل نفسه، **أن مالبرانش، المعطى له عمادة "الفلسفة الحديثة في أوروبا"، لم "ينف" السببية فحسب، بل "نفاها" بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها، وأحيانا بالأمثلة نفسها التي "نفاها" الغزالي بها."** (ص 201)

ويخصص طرابيشي الصفحات من 200 إلى 208، ليقيم مقابلة بين الغزالي، والاشعرية عموما، وفكر مالبرانش. ويرجح طرابيشي أن يكون مالبرانش اطلع على رأي الغزالي بشكل غير مباشر من خلال رد ابن رشد عليه، أو بواسطة كتب ابن ميمون.[1]

أما بخصوص سبينوزا، يقول طرابيشي بأن سبينوزا الذي يتحدث عنه ليس عينه الذي يتحدث عنه الجابري. وذلك لأنه يجعله، في نظرية العقل، متابعا لخط سقراط وأفلاطون وأرسطو، مع أن سبينوزا نفسه سخر من "سذاجتهم" وأكد أن "سلطتهم لا تزن عنده وزنا ثقيلا"، وأنه لو كان يريد انتماء إلى تراث لانتمى إلى تراث "أبيقور وديموقريطس ولوقراسيوس...وأنصار الذرات" (سبينوزا، رسالة إلى هيجو بوكسل...) (ص 208). أما الجديد الذي أتى به سبينوزا فيتمثل في إمكانية قراءة "الإلهيات باعتبارها هي نفسها طبيعيات". "ولئن لم يكن شأن للفلسفة، منذ تأليه أرسطو للعقل، سوى التأكيد على أن المحمول الرئيسي، وربما الوحيد، للجوهر الإلهي هو الفكر، فإنه لم يجرؤ أحد قط في تاريخ الفلسفة، منذ انقطاع دابر الطبيعيين الأيونيين والماديين الذريين، على أن يجعل من الامتداد محمولا مشاركا في الجوهر لله". فبالامتداد تكون الطبيعة المستبعدة بحكم "جسميتها" على مدى ألفي سنة من حقل تفكير الفلاسفة "الالهيين"، قد استعادت اعتبارها وتبدت في حلة جديدة وجليلة معا بوصفها "جسم الله" اللامتناهي". (ص 215)

[ثلاث مغالطات تحكم محاكمة الجابري للعقل العربي الإسلامي]

إن الأخطر هو كون محاكمة الجابري للعقل العربي الإسلامي في النص السالف الذكر (**تكوين العقل العربي**، ص 20) تحكمها ثلاث مغالطات : 1- على مستوى مفهوم "العقل الكوني"؛ 2- على مستوى المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة؛ 3- على مستوى المطابقة الجزئية الموضوعة على لسان كارنو بين "العقل الذاتي" و"العقل الموضوعي". (ص 220)

- **المغالطة الأولى** : عندما يقول الجابري: "بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على "القديم"، متمسكا بفكرة **"العقل الكوني"** متصورا إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري" (**تكوين العقل العربي** ص 20)، فإنه يجهل أو يتجاهل أن فكرة "العقل الكوني" يعود إلى المدرسة الرواقية التي لم يكن أحد من ممثليها يونانيا، بل كانوا "شرقيين" أو "آسيويين" حسب تعبير عصرهم (ص 220). والعقل الكوني الرواقي تصبغه صبغة دينية عميقة، وهو واقع حال القائلين به في الفلسفة الأوروبية الحديثة، ابتداء بمالبرانش وانتهاء بهيغل. (ص 223)

- **المغالطة الثانية** تكمن في كونه جعل من **المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة** خاصية من خصائص الفكر اليوناني الغربي، **في حين أنها من إنتاج الفكر العربي الاسلامي أصلا**، ومنه انتقلت إلى السكولائية اللاتينية (ص224-226) . "والشاهد هو القديس توما الاكويني نفسه الذي يقول في البند الثاني من المسألة السادسة عشرة إن إسحق هو من عرف الحقيقة بأنها "مطابقة الشيء والعقل". (يتعلق الأمر باسحق بن سليمان الإسرائيلي المعروف بالكحال، ويرجح طرابيشي أن هذا التعريف ليس من ابتكاره، بل هو مستمد من المجال التداولي لثقافة عصره، فالفارابي يقول: "اليقين على الاطلاق هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا، ويوافق أن يكون مطابقا ... لوجود الشيء من خارج، ويعلم أنه مطابق له... فمعنى المطابقة... هو اعتقاد النفس، إن كان موجبا، كان ذلك الشيء الذي من خارج، أعني خارج الاعتقاد، موجبا أيضا، وإن كان الاعتقاد سالبا، كان ذلك الشيء الذي من خارج الاعتقاد سالبا..."[2] (ص 226-227). في حين أن الفكر الأوروبي الحديث لم ير النور إلا بتجاوزه لإشكالية المطابقة، بتغليبه لقطب العقل تارة (ديكارت، بيركلي، كانط، هيغل) ولقطب الواقع تارة أخرى (بيكون، لوك، هيوم، جيمس). (ص 228)

- **[المغالطة الثالثة]**[3] فتكمن في "المطابقة الجزئية الموضوعة على لسان كورنو، إذ يقول الجابري : « وسواء نُظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته.. أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي : أي المطابقة..." (ص 250)

ويرد طرابيشي قائلا : «فالجابري يورد شاهد كورنو تدليلا منه على أن فكرة "المطابقة" راسخة في العقل الأوروبي إلى درجة انعكاسها على اللغات الأوروبية [...]. والحال أن سياق الشاهد في اتصاليته في كتاب كورنو، لا في انقطاعيته في معجم فوكييه [الذي ينقل عنه الجابري]، ينطق بعكس تلك الدلالة. فكورنو يفصح عن برمه، من الصفحات

---

[1] [اهتم كثير من الباحثين بمسألة سبق العديد من اعلام الثقافة العربية الاسلامية إلى كثير الأفكار التي تأسست عليها الفلسفة الغربية الحديثة. والحاصل هو أنه نظرا للكم الهائل من الأفكار التي أنتجتها تلك الثقافة، فليس من العسير أن نجد بوادر وبذور لكثير من المفاهيم التي أعيد اكتشافها أو توظيفها من قبل الفلاسفة الغربيين. وكمثال على ذلك "الانسان المعلق" لابن سينا والكوجيطو الديكارتي]

[2] الفارابي : **كتاب البرهان وشرائط اليقين**، في : « **المنطق عند الفارابي**"، تحقيق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت 1987، ص 98

[3] [وهنا يجب التنبيه إلى الخلل الحاصل في الترقيم، ففي الصفحة 220 يقول طرابيشي "ورغم ترداد كلمة "عقل" في هذا النص المقتضب [...]، فإن المحاكمة العقلية المباطنة للنص لا تبدو لنا "عقلانية" إلى هذا الحد، إذ تحكمها **مغالطات ثلاث أساسية** : 1- على مستوى مفهوم "العقل الكوني"؛ 2- على مستوى المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة؛ 3- على مستوى المطابقة الجزئية الموضوعة على لسان كارنو بين "العقل الذاتي" و"العقل الموضوعي". إذ لا وجود للرقم 3، الذي من المفترض أن نجده في الصفحة 250]

الأولى من كتابه، من التباسات اللغة الفلسفية وضيقها واضطرار الفلاسفة إلى أن يستخدموا اللفظة الواحدة لمعاني عدة وشتى صنيعهم مع كلمة "عقل" raison ". [...] (ص 250)

و " لو كان الجابري يعرف كورنو ويعرف حقا كتابه **"محاولة في أسس معارفنا وفي خصائص النقد الفلسفي"** لحاذر الكلام عن أية مطابقة بين نظام العقل ونظام الأشياء. فكورنو، كما هو واضح من الشطر الثاني من عنوان كتابه الصادر في منتصف القرن التاسع عشر، ينتمي إلى مدرسة "النقد الفلسفي"، أي بعبارة أخرى إلى الكانطية. والحال أن كانط [...] لم يقل ب "المطابقة" بقدر ما قال ب "الاسقاط". **فنحن لا نجد من نظام في الطبيعة إلا بقدر ما نضعه فيها**. وإن يكن من مطابقة، فهي مطابقة العقل لذاته. فنظام الطبيعة ليس مطلبا للعقل فحسب، بل امتداد متعيّن كذلك لقوالبه المسبقة ومقولاته المجردة المتعالية، وإذا كان "في مستطاع العقل أن يثق في نظام قوانين الطبيعة فلأنه هو نفسه الذي أدخل هذا النظام بفضل مقولاته.

وذلك هو أيضا مذهب كورنو الذي كان يرى أن كانط « هو أعمق من سبر غور مشروعية أحكامنا... لأنه أراد أن يجد في القوالب أو القوانين المكونة للعقل البشري تفسير القوالب التي ندرك بها الظاهرات والتي ينزع البشر (عن خطا في رايه) إلى أن يعزوا إليها وجودا خارجيا"[1] . (ص 252)

ويبقى سؤال أخير وأساسي : **ما العلاقة بين العقلانية والسببية؟** وإذا كان العقل بحسب التعريف الذي يتبناه الجابري، "إدراك الأسباب"، وإذا كانت الفرنسية، وسائر اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني، هي وحدها التي تجمع في كلمة واحدة بين معنيي "العقل" و "السبب"، فهل هذا دليل كفاية، أو حتى محض قرينة اشتباه، على أن العقل الغربي هو وحده، دون سائر العقول الحضارية، عقل "سببي"؟ (ص 252)

ولو أن الجابري اطلع على كتاب كورنو لما كان ليتقدم بفرض من هذا القبيل. "فأكثر ما يحذر منه مؤلف **"محاولة في أسس معارفنا"** هو تأويل تصوره عن طلب "علة الأشياء" (la raison des choses)، الذي يجعل منه "الصفة الأكثر جوهرية للعقل البشري" و "الهدف الدائم لتأمل الفيلسوف"، على أنه محض طلب للسببية أو تحر للأسباب. يقول: "لا يجوز خلط الفكرة التي لنا عن الترابط العقلي للأشياء أو علة الأشياء raison مع فكرتي **القوة** أو **السبب** cause". ويعود إلى التحذير: "إن فكرة نظام وعلة الأشياء لا يجوز خلطها مع تسلسل الأسباب والنتائج".[...] "وتوكيدا منه على تمايز الفكرتين فإنه يقيم معارضة بين العالم والفيلسوف، أو بالأحرى بين الفضول العلمي والفضول الفلسفي. فرجل العلم قد يكتفي بطلب الأسباب، ولا يتوقف إلا عند السبب الفاعل مهما يكن عارضا وجزئيا. أما الفيلسوف فيطلب كلية الأسباب، والنظامية الكامنة خلف الظواهر، و"الشروط الجامعة التي تثوي فيها العلية الحقة للعلاقات المتساوقة بين مختلف الأجزاء". (ص 253-254)

ويقول طرابيشي أنه ليس في صدد عرض مذهب كورنو، ولا بيان مساهمته الخاصة في تطوير النقدية الكانطية من عقلانية يقينية إلى "احتمالية فلسفية"، ممهدا بذلك لولادة "الروح العلمي الجديد" للقرن العشرين. كل ما أراد بيانه هو أن كورنو، خلافا لتأويل الجابري، "كان أبعد ما يكون عن بناء مذهب في "المطابقة" انطلاقا من "الجناس" الذي تحمله كلمة "raison " الفرنسية التي يؤكد الجابري بكل ثقة أنها "تعني في آن واحد: **العقل والسبب"**. ففضلا عن أن مذهب كورنو يقوم أساسا على فك هذا "التداغم" وعلى عتق العقل من فكرة "السبب" بجزئيتها وصغارها وبدائيتها لرفعه من المستوى **العامي** إلى المستوى الفلسفي الذي يتعامل حصرا مع "كيف الأشياء ولميّتها"، فإن كلمة raison لا تعني، لا في استعمالها الحاضر ولا في تطورها التاريخي ولا في اشتقاقها من الأصل اللاتيني، "سببا" بقدر ما تعني "دافعا".(ص 255)

ويخصص طرابيشي صفحتين تناول فيها **مصطلحي "السبب" و "العلة"** في اللغات الأوربية وفي العربية، ليستنتج: "وإذا كان التحليل الدلالي كافيا ليقوم برهانا أو قرينة على عقلانية أو عدم عقلانية عقل بعينه في ارتباطه باللغة التي يعبر بها عن نفسه، ليسمح لنا (الجابري) أن نجتهد غير اجتهاده. فنحن لا نماري – مؤقتا – في أن الأصل "المادي" لمعنى العقل بالعربية هو الربط (من "عقل البعير وغيره")، كما لا نماري في أن لفظ "السبب" كان يعني "الحبل" قبل أن يصير يعني "كل شيء يتوصل به إلى شيء غيره"[2]. ولكن ما تزعمه بالمقابل هو أن العربية تقيم بين "العقل" و "السبب" علاقة معنوية متينة لا تقيمها اللغات اللاتينية الأصل. **فإن يكن العقل هو "الربط" بين الأشياء، فهل من عقل أكثر سببية وأكثر انسجاما مع نفسه من وجهة النظر الدلالية من عقل لغوي يجعل من أداة الربط التي هي الحبل "السبب" الذي يربط الأشياء؟"** (ص 257)

[جان أولمو ونهاية الحقيقة المطلقة]

ثم ينتقل طرابيشي **لجان أولمو** قائلا : "إن مرجعا رئيسيا للجابري في نظريته عن العقل، بعد لالاند وكورنو وباشلار،هو جان أولمو في كتابه المميز : « **الفكر العلمي الحديث".** ولنقر حالا بأن هذه العلاقة المرجعية هي نفسها مميزة. فخلافا للالاند وكورنو اللذين لم يطلع الجابري على نظريتهما إلا من خلال معجم فوكييه الفلسفي، وخلافا لباشلار الذي لا يصرح أصلا برجوعه إليه، فإن الجابري يفيدنا بأمانة علمية لا غبار عليها : « نحن نستلهم هنا بكيفية خاصة كتاب جان

---

[1] ديني هويسمان واندريه فرجز : **الميتافيزيقا،** ص 62

[2] ابن منظور: **لسان العرب،** طبعة دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، المجلد الأول، ص 458

أولمو : **الفكر العلمي الحديث** (بالفرنسية) وبكيفية أخص الفصل الثامن والفصل التاسع"[1]. ولو كنا نطلب المماحكة لقلنا إنه ليس من قبيل المصادفة أن يخص الجابري بالذكر هذين الفصلين اللذين يحملان عنواني : "العقل" و "معقولية الطبيعة". وأن يهمل الإشارة إلى الفصل السابع الذي عنوانه "الحقيقة". ففي هذا الفصل تحديدا يعلن أولمو عن "نهاية الحقيقة المطلقة" من حيث هي "سمة المطابقة التامة بين الفكر والواقع" ويؤكد "التحول الجذري" الذي طرأ في القرن العشرين على تصور الحقيقة من خلال تجدد الفكر العلمي وانعتاقه من إشكالية "المطابقة بين العقل والأشياء" كما صاغتها السكولائية اللاتينية. ولكن موضع استغرابنا الفعلي هو استمرار الجابري، حتى بعد الإحالة المطولة إلى أولمو، لا في الكلام على "المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة" فحسب، بل كذلك في اعتبارها "ثابتا أساسيا" يحدد "بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية". فرغم أن أطروحة أولمو المركزية تدور حول تاريخية العقل وتقدمه، ورغم أنه يفتح الفصل عن "العقل" بالقول : "إن فكرة النشوء والتطور، المستعارة من التاريخ الطبيعي، قد هيأتنا لقبول فكرة "عقل في صيرورة"، وهي الفكرة عينها التي كانت ستبدو فيما سلف متناقضة مع نفسها وشبه منتهكة للقدسيات"[2] ، فإن الهدف الذي يضعه الجابري نصب عينيه من دراسة "تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية-الأوروبية" هو أن نستخلص من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت، ونقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتا رغم كل التحولات التي عرفها، والذي على أساسه وحده يمكن القيام بالمقارنة... مع العقل العربي بهدف التعرف، بصورة أدق، على هذا الأخير"[3] (ص 258-259)

"وهكذا، وعلى امتداد ألفين وخمسمئة سنة، فإن العقل اليوناني-الأوروبي كان، بضرب من قدر ميتافزيقي، ولمجرد أنه "يوناني-أوروبي" بدون أي تحديد آخر، عقلا عابرا للتاريخ عبور النص المقدس لتأويلاته." (ص 259-260)

[العقل من الاجماع إلى الحس النقدي]

"وما دمنا بصدد القواعد الناظمة لإجرائيات العقل، فلنقل إن ما يميز العقل العلمي الحديث عن العقل الكلاسيكي أو العقل الوسيطي ليس نظام القواعد بحد ذاته. فكما عرّف الإنسان بأنه "حيوان عاقل"، فقد حُد أيضا، ولا سيما بعد مباحث كلود ليفي ستراوس وكتابه عن **"الأنظمة البدائية للقرابة"** (1949)، بأنه "خلاق للقواعد" إن أمرا أو نهيا، وإن تحليلا أو تحريما. وما من عقل، بدئي أو حضاري، إلا ويمارس فاعليته وفق قواعد. وما من عقل إلا ويعتبر القواعد التي يمارس فاعليته بموجبها عقلانية. وحتى السحرة في المجتمعات البدائية ما كانوا يمارسون في المجال العقلي العائد لتلك المجتمعات "سحرا" بقدر ما يمارسون "فاعلية عقلانية". وخلافا لما يتوهمه ليفي-برول في مباحثه الأولى، فإن ما ينقص الفكر البدائي ليس "مبادئ العقل" من هوية وسببية وعدم تناقض، بل "الحس النقدي". وبدورهم كان المنجمون والخيميائيون في القرون الوسطى يعتقدون اعتقادا جازما بأنهم يمارسون فاعلية عقلانية. واللجوء المتواتر إلى منهج السلطة في السكولائية اللاتينية أو مبدأ النقل في الثقافة العربية الإسلامية كان يبدو مشروعا تماما من وجهة نظر العقل لدى أهل اللاهوت والكلام في العصر الوسيط المسيحي والإسلامي. وحتى ديكارت كان يؤمن بأن عقلانية العقل البشري، أي قدرته على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، هي بضمانة إلهية. ولكن هذه الضروب من القواعد العقلانية غير المخضعة نفسها، في مبادئها وأسسها بالذات، لملكة النقد، ما كانت تقوم في الواقع إلا على **"الإجماع"**، أي على اتفاق الرأي على اعتبارها مطابقة لشروط العقل المشروط هو نفسه، عن غير وعي منه، بالمجال المكاني-الزماني المعاش الذي يتنمي إليه. ولا شك أن الإجماع، أي اقتناع عموم "العقول"، شرط للحقيقة، ولكنه في العصر الحديث لم يعد كافيا. فهذا الاقتناع ينبغي أن ينبثق لا من الاعتقاد، بل من قوة الإلزام المنطقي الكامنة في الحقيقة الموضوعية من حيث هي حقيقة مبرهن عليها تجريبيا وبصفة لا شخصية وعلى نحو لا يترك مجالا – إلا في ما ندر – للرأي والاجتهاد." [وفي الهامش يوضح أن الأمر يتعلق بالحقيقة العلمية حصرا] (ص 261-262)

"وإنما في سياق الحقيقة المجمع عليها، لا الحقيقة المبرهن عليها والمتحقق منها تجريبيا، تم اختراع آلة المنطق الأرسطي لتكون، مع القواعد الإقناعية الأخرى مثل منهج السلطة ومنهج النص ومنهج التأويل، **أداة للسيطرة على عالم الخطاب ولتحقيق الإجماع في الراي بقوة الإلزام المنطقي.** ولا شك أن المنطق الأرسطي، المنزل منزلة "الحقيقة"، قد بدا على امتداد العصر الوسيط وكأنه يحوز قوة الإقناع، بل قوة الإلزام، بسلطة العقل وحده. ومن هنا أمكن لعقول حضارية شتى أن تعتمده قاعدة للتفكير، يتساوى في ذلك العقل البيزنطي مع العقل السرياني مع العقل الجيورجي-الأرمني مع العقل العربي الإسلامي مع العقل اللاتيني. وصحيح أنه وجدت، في إطار العقل العربي الإسلامي، محاولات **ايديولوجية** لرفض المنطق الأرسطي باعتباره منطقا يونانيا، كما فعل التيار السلفي الذي يمثله ابن تيمية والسيوطي (وهذا بالتضاد أصلا مع تيار آخر هو تيار ابن حزم والغزالي الذي دعا إلى تبيئة إسلامية للمنطق الأرسطي). ولكن هذا الطعن في منطق أرسطو من منطلق الخصوصية اليونانية التي يمثلها كان يصدر هو نفسه عن خصوصية مجهور بها، هي الاعتقاد بإمكانية ووجوب قيام "منطق إسلامي" (ص 262)

[ثلاث محاولات لتفكيك المنطق الأرسطي]

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 36

[2] **الفكر العلمي الحديث**، ص 220

Jean Ullmo : ***La pensée scientifique moderne***, Flammarion Paris 1969

[3] **تكوين العقل العربي**، ص 26-27

ثم يتوقف طرابيشي عند ثلاث محاولات لتفكيك المنطق الأرسطي من وجهة نظر ابستيمولوجية. **المحاولة الأولى كان رائدها أبو سعيد السيرافي** في المناظرة المشهورة التي دارت بينه وبين أبي بشر متى بن يونس في مجلس الوزير ابن الفرات عام 326ه والتي روى تفاصيلها أبو حيان التوحيدي في **"الامتاع والمؤانسة"** ثم عقب عليها في **"المقابسات"**. (ص 262-263)

المحاولة الثانية تمت على يد فرنسيس بيكون وكانت تهدف إلى الاستغناء عن خدمات المنطق الأرسطي كقاعدة كلية ومطلقة الصلاحية لعمل العقل. (ص 263-264)

أما المحاولة الثالثة فقد أظهرت بدائية موضوع المنطق الأرسطي، وقد تم ذلك مع "القفزة المعرفية المنقطعة النظير التي رافقت فتوحات الفيزياء الحديثة بدءا بنظرية آينشتاين في سنة النسبية عام 1905 ومرورا – لا انتهاء – بمبدأ اللاحتمية الذي قال به هايزنبرغ عام 1928. (ص 265)

ويستشهد طرابيشي بفرديناند غونيست الذي يقول في كتابه **الرياضيات والواقع** أن المنطق الأرسطي هو "فيزياء الموضوع ما" physique de l'objet quelconque ، أي "فيزياء الموضوع العديم القيمة" لأنها "فيزياء الحدسية الساذجة" أو "فيزياء الطفولة الأولى". ففي "هذه "البدايات الأولى تماما للفزياء" تجد مصطلحات المنطق الأرسطي "وسطها الطبيعي"، وتتلبس معانيها التي هي معان "تخرج من الواقع الأرضي جدا ولا تسعى إلى أن ترقى إلى أعلى منه بكثير". وبكلمة واحدة: إنما لأن المنطق الأرسطي منهج يطلب "موضوعه البدائي في الوقائع الأكثر مباشرة والأكثر عمومية للعالم الفيزيقي... فقد جاز أن نسميه فيزياء الموضوع ما".[1] (ص 266)

"ولا شك أن القوانين التي يصوغها هذا "المنطق الأولي" يمكن ان تأخذ "دلالة قوانين طبيعية معصومة من الخطأ عمليا"، ولكن هذا بالتحديد لأنها، على حد تعبير غونسيت، **"قوانين بدائية للغاية"**[2]. والحال أن ما **يغيب عن الجابري**، المذهول بصيغة " فيزياء الموضوع ما" والساعي إلى إذهال قارئه بدوره، هو هذه **"البدائية"** بالتحديد، وإلا لما كان سارع إلى تعميد تلك القوانين باسم "قوانين الفكر الأساسية"[3]، وإلى رفعها إلى مستوى "العقل الكوني" الذي من شانه، ارتكازا على مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ومبدأ السببية... والضرورة العقلية"، الإيصال إلى "معارف كلية بمعنى أنها عامة ومشتركة بين الناس جميعا، وضرورية بمعنى أنها تفرض نفسها فرضا ولا تترك مجالا للاحتمال أو الشك، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان"[4]. وبصرف النظر عن اتهام العقل العربي، أو شطر منه على الأقل، بالخروج على قوانين هذا "العقل الكوني" وبجهل مبدأ السببية والضرورة العقلية، فإن ما يذهل في نص الجابري هو "ميتافيزيقا العقل" هذه التي تجرؤ، حتى بعد كل الإحالات إلى لالاند وباشلار وأولمو وإونيست وغيرهم من بناء نظرية "تاريخية العقل"، على الاستمرار في الحديث، بمنتهى الوثوقية والقطعية عن مبادئ "كلية" و "ثابتة" و "مطلقة" للعقل، لا تتغير "بتغير الزمان والمكان" ولا تسمح بأي تسرب لعامل "الاحتمال أو الشك" إلى حقل حتمياتها. وإزاء هذه **"الدغمائية العقلانية"** [...] فإن كل ما نستطيع التعليق به هو أننا نجد أنفسنا ههنا مرة أخرى، وإن على صعيد الثقافة العربية هذه المرة، أمام ذلك "الانفصال العميق للروح الفلسفي عن الروح العلمي" الذي كان باشلار لاحظه في الثقافة الغربية منذ الأربعينات من هذا القرن: ف"الفيلسوف ينزع إلى الحفاظ على مطلقاته في الوقت نفسه الذي يثبت فيه العلم أفولها"[5]. (267-268)

[مصير مفاهيم الذرة والهوية والسببية]

ثم ينتقل طرابيشي للحديث عن مصير بعض المفاهيم الفلسفية القديمة مثل الذرة والهوية والسببية. (ص 268-276)

ويختم طرابيشي هذا الفصل قائلا: "إن السببية الجابرية، التي لا تتردد في أن تؤكد أن "العلاقة بين السبب والمسبب ثابتة بحيث كلما وجد السبب وجد المسبب"، لا تخالف روح العلم الحديث بمنزعها الحتمي فحسب، بل بآلية اشتغالها الأحادية. فهي **سببية ما قبل القرن العشرين**، وعلى الأخص سببية ما قبل النصف الثاني منه الذي شهد ويشهد ثورة متصلة في حقل الطبيعيات الكبرى والطبيعيات الصغرى. فهي، بأحاديتها وسذاجتها الوحيدة الإتجاه أن تجهل الأشكال المعقدة من السببية التي طورها الفكر العلمي الحديث، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، السببية السلبية التي لا تأتي فيها العلة مفعولها، والسببية الارتكاسية أو الدائرية التي يرتد فيها المفعول على علته فيتحول بدوره عغلى علة، والسببية الغائية التي تعمل بقدر من الحرية والاستقلال الذاتي بدالة فكرة الهدف في مجال تطور الكائن الحي والآلات السبرنيطيقية، ولو بالتعارض مع إكراهات الحتمية الكلاسيكية والسببية الخارجية. ولهذا كله، فإن إدغار موران، الذي التزم بمشروع منهجي كبير لتطوير طبيعة المعرفة انطلاقا من تطور معرفة الطبيعة، يخصص فصلا رئيسيا من مشروعه للكلام على **"بزوغ السببية المركبة"**. فالواقع، بدرجة التعقيد التي هو عليها، ولا سيما منذ أن حل مفهوم **الطاقة** محل مفهوم **المادة** على صعيد الميكروفيزياء، وأخلى مفهوم **النظام** مكانه لمفهوم **اللانظام التنظيمي** على صعيد المايكروفيزياء، وما عاد قابلا أن تعتقله وتتعقله بعد الآن فصاعدا سوى أنظمة سببية متبادلة ومتعانقة تقرن بين السببيات الخارجية والداخلية والتوليدية، وتأتمر بإمرة مفهوم جديد للسببية يقترح صاحب مشروع **المنهج** تسميته ب **"السببية المركبة"**. وهو يختصر جدليتها في بنود ستة: 1) إن الأسباب

---

[1] Ferdinand Gonseth, ***Les mathématiques et la réalité,*** Félix Alcan Paris, 1936, pp. 155-224

[2] Ferdinand Gonseth, ***Qu'est-ce que la logique ?*** Hermand Paris, 1937, p.78

[3] **بنية العقل العربي**، ص 240

[4] **تكوين العقل العربي**، ص 251

[5] Gaston Bachelard, ***L'activité rationaliste dans la physique contemporaine,*** collection 10/18 Paris 1977, p.116

نفسها قد تتأدي إلى نتائج مختلفة أو متباينة. 2) إن الأسباب المختلفة قد تتأدى إلى نتائج واحدة. 3) إن الأسباب الصغيرة قد تتأدى إلى نتائج كبيرة للغاية. 4) إن الأسباب الكبيرة قد تتأدى إلى نتائج صغيرة للغاية. 5) إن من الأسباب ما قد يعقبه نتائج معاكسة. 6) إن نتائج الأسباب المتناقضة ليست مؤكدة على الدوام، وقد لا يعرف هل ستكون التفاعلات الارتكاسية موجبة أو سالبة"[1] (ادغار موران، المنهج...) (ص 276-277)

الفصل الخامس: "العقل والعقلية"

يقول الجابري: "إذن فنحن عندما نستعمل عبارة "العقل العربي" فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم "العقلية" التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكها وتصرفها. إننا أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي. بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أرقى مراتبه".[2] (ص 281)

ويرد طرابيشي قائلا: "[...] بقدر ما أن مداورة الكلمات لا تغير واقع الأشياء، فسنلاحظ أن تصفية حساب "العقلية" لصالح "العقل" لا يمكن، رغم كل التعضيد العلمي اللفظي، أن تمر بمثل هذه السرعة وهذه السهولة. ولو كان لنا أن نجري مفاضلة – أو معايرة – بين "العقل" و"العقلية" من منظور التقويم "العلمي"، فأول ما سنلاحظه أن "العقل" يبقى أولا وأخيرا مفهوما "فلسفيا" تخالطه التباسات الميتافيزيقا على مدى خمسة وعشرين قرنا من تاريخهما المتضامن، بينما "العقلية" مفهوم ذو أساس علمي، أنجبه في مطلع القرن العشرين علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي واستكملت تطوره وضبطه النقدي علوم الاثنولوجيا والانثوروبولوجيا والتاريخ المقارن، ولا سيما مدرسة الحوليات التي طورت ابتداء من منتصف القرن ما بات يعرف باسم "تاريخ العقليات". (ص 282)

"والواقع أن لا أحد من المفكرين اللذين صرح الجابري بمديونته المرجعية لهم في صياغته لإشكاليات العقل والثقافة والنظام المعرفي قد رفض مفهو م "العقلية": لا أندري لالاند، ولا جان بياجيه، ولا هنري برغسون، ولا برهييه الذي كتب مقالا في علم 1949 دافع فيه عن "أصالة ليفي-برول" في مفهومه عن "العقلية البدائية"، ولا حتى ليفي ستروس الذي رفض نظرية "العقلية البدائية" بدون أن يرفض مفهوم "العقلية" نفسه. بل أن مفكرا مثل جورج غوسدورف أقر له الجابري منذ مطلع كتابه بمديونية خاصة في تحديد معنى العقل والثقافة[3] لا يتردد في أن يكتب مرافعة مطولة عن مفهوم "العقلية" باعتبارها مرآة ل "المكان-الزمان الثقافي"، و "بؤرة تجمُّع للدلالات"، وأفقا ل "الفضاء العقلي في جملته"، ومولِّدا ومقياسا معا ل "الحساسية الفكرية السائدة"، وميسما تفتقد بجونه عناصر الثقافة وقيمتها هويتها ووحدتها وتعود شتاتا من آناء عادمة الاتصالية، ومركز غائية يكفل التبادل بين الدلالات الثقافية والتاريخية وينظمها في شبكة ضامةتوجه تطورها بدون أن تلغي حريتها ولا أن تقطع استمراريتها. وبكلمة واحدة، إن العقلية هي "التراث المشترك للمتعاصرين في مكان-زمان خاص، التراث الذي انطلاقا منه ورجوعا إليه "يتحدد إدراكهم للواقع وتخيلهم لما فوق الواقع"، والذي يقوم لهم مقام "الذاكرة الجماعية"، و"الحساسية المشتركة" و "المعقولية الجامعة، بما من شأنه أن يغلِّب في الدلالة الكل على الأجزاء ويقدم "الاطار العام" ل "تفسير سلوك البشر في لحظة بعينها من التاريخ."[4] (ص 283-284)

"والحق أنه ليس في عداد المفكرين المرجعيين للجابري سوى واحد وقف موقفا سلبيا من مفهوم "العقلية" هو ميشيل فوكو. ولكن التعالي الفوكوي على مقولة العقلية لا يمكن أن يخدم الرفض الجابري لها. ففوكو يقر من ناحية أولى بأن مفهوم "العقلية" يمكن أن يقيم "بين الظاهرات المتزامنة أو المتعاقبة لعصر بعينه جامعة معنى، روابط رمزية، ظاهرا من مشابهة أو لعبة مرايا، مما يفسح بدوره في المجال أمام بزوغ سؤدد وجدان جمعي كمبدأ للوحدة والتفسير"[5].وهو من ناحية ثانية لا يرفض مفهوم العقلية بقدر ما يطالب بتعليقه أو بوضعه بين مزدوجتين بانتظار تفكيكه هو نفسه. وهو من ناحية ثالثة لا يطالب بتعليق مفهوم العقلية وحده، بل سائر المفاهيم والمعاني "الوحدوية" من قبيل "العقل" و "التراث" و"الأثر والتأثر" و"النشوء والتطور"، بل حتى "الكتاب" و"النص" و"الوثيقة"، فضلا عن معاني "الدين" و"الفلسفة" و"الساسة" و"الأدب" و"التاريخ"، وما سوى ذلك من "مقولات التصنيف" و "قواعد التعبير" و"مبادئ التوحيد" و"أنماط التأسيس والتجميع". ذلك أن المشروع الاستراتيجي لفوكو على صعيد الخطاب هو التفكيك وقطع الاستمراريات وتحويل عناصر الخطاب إلى "شتات من احداث متناثرة". فليس المطلوب أقل من إعادة الاعتبار إلى مقولة "الانقطاعية" ومن إعادة التفكير بإشكالية "الانفصالية" مع كل جيشها الرديف من مفاهيم "العتبة" و"الحد" و"القطيعة" و"التحول" و"الطفرة" و"الاختلاف" و"نزع المركز". ولئن كان فوكو يرفض بشراسة متعادلة "غائية العقل" و"عطالة العقلية" على حد سواء، فنفورا منه من كل ما يتولد عنهما من ضروب "الكليات الثقافية" التي لا شأن لها غير أن تمنع "السوي" و"الآخر" من احتلال مكانه المشروع في فكر "الذات" و"الأنا". فحفريات المعرفة، خلافا لسائر المنهجيات الاتصالية، لا تتوخى الرجوع من "الشبيه" إلى "الشبيه"، بل تسعى إلى تفجير هذه الطمأنينة بقطعها الاستمراريات وبتحريها عن "السوي" خلف "الذات"، وعن "الآخر" وراء "الأنا". وبكلمة واحدة، إن حفريات المعرفة الفوكوية هي دعوة إلى "تعقل المغايرة"[6]." (ص 283-284)

---

[1] Edgar Morin, ***La méthode,*** volume 1 : ***La nature de la nature,*** Seuil Paris 1981, pp.269-270

[2] **تكوين العقل العربي**، ص 26

[3] **تكوين العقل العربي**، ص 18 و 36

[4] Georges Gusdorf, ***De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée,*** Payot Paris 1966, pp. 200-225

[5] Michel Foucault, ***L'archéologie du savoir,*** Gallimard Paris 1969, p. 32

[6] ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**

"والحال أن القراءة الفوكوية السالبة ل "العقل" و "العقلية" لا يمكن أن تفيد بشيئ القراءة الجابرية. وما ذلك فقط لأن القراءة الجابرية تريد تثبيت "العقل" محل "العقلية" على عكس القراءة الفوكوية التي تريد تعليقهما معا. بل كذلك – ودوما على الضد من القراءة الفوكوية التي تنشد أن تظهر تحت كثافة البنية "تعدد الخطابات" و "تفارق المستويات" و"تعاقب الاختلافات"[1] – لأن القراءة الجابرية هي في جوهرها **قراءة للثوابت**: "ثوابت العقل العربي" كما "ثوابت العقل اليوناني-الأوروبي". ورغم تأكيدها اللفظي، وبالتالي غير الملزم منهجيا، على **"تاريخية العقل"**، فإن غايتها الأخيرة هي ، بتصريح صاحب مشروع "نقد العقل العربي"، أن نستخلص "من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت، نقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتا رغم كل التحولات التي عرفها".[2] (ص 285)

"قد يُعترض علينا هنا بأن موضع اعتراض الجابري على "العقلية" هو، تحديدا، كونها "تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما". ولكن هذا المعنى للعقلية لا وجود له عند أي من المفكرين الذين تعاطوا مع المفهوم. [...] "والواقع أن **المدرسة العرقية** هي وحدها التي يمكن أن تحيل، في التفسير الثقافي، إلى "حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة" تقوم للفكر مقام البيولوجيا للجسم. ولكن ممثلي هذه المدرسة العرقية الثقافية، وعلى رأسهم رينان – وربما هيجل نفسه – لا يعرفون مفهوم "العقلية" أو لا يعترفون به: فهم يؤثرون عليه مفهوم "الروح" لأنه أقدر على اختراق جدار الزمنية والتاريخية. والحال أن **"القسط الأعظم من مديونية الجابري في نظرية العقل ونظرية الثقافة يعود حصرا إلى هيغل ورينان"**. ولقد رأينا في الفصل الثاني مدى مديونيته لصاحب **"الدروس في فلسفة التاريخ"** [هيجل]. ولسوف نرى في الفصل الذي سنعقده عن اللغة في الجزء الثاني مدى مديونيته في نظريته عن الطابع "الحسي" و "التاريخي" للغة العربية لذلك الهجَّاء الكبير ل **"الروح السامية"** الذي كانه إرنست رينان." (ص285 – 286)

[العقلية البدائية]

ثم يعرض طرابيشي نظرية ليفي-برول حول العقلية البدائية، ويختم عرضه قائلا : « ولئن يكن ليفي-برول وصف هذه العقلية بأنها "ما قبل منطقية"، فقد رفض بشدة أن يصفها بأنها "لامنطقية" أو "ضد منطقية"[3], بل إنه، في **"دفاتره"** التي نشرت بعد وفاته، والتي أكد فيها يقينه الثابت بأن "البنية المنطقية للعقل البشري واحدة في كل مكان"، عاد يصحح نفسه بنفسه ويدعو إلى نوع من "سحب التداول" لمفهوم "العقلية البدائية" مؤكدا أنه "لا وجود لعقلية بدائية تتميز عن الأخرى (= الحديثة) بسمتين موقوفتين عليها (الصوفية وما قبل المنطقية). وإنما هنالك عقلية صوفية أقوى بروزا وأسهل قابلية للرصد لدى "البدائيين" منها في مجتمعاتنا، ولكنها حاضرة في كل عقل بشري".[4] (ص 287)

"وإذا بدى مع ذلك وكأن الجابري يرفض مفهوم "العقلية البدائية" لأنه ينضح، رغم ايضاحات ليفي-برول هذه، برائحة "عنصرية"، فإن ما يقترحه الجابري من إبدال لمصطلح "العقلية" بمصطلح "العقل" **ليس من شأنه في هذه الحال إلا أن يزيد في قوة تلك الرائحة لا أن يخففها"**. فلو تحدثنا عن "عقل بدائي" بدلا من "عقلية بدائية"، فإننا نكون قد مضينا بحكم القيمة السلبي ضد "البدائيين" إلى أقصى مدى. فمصطلح ،"العقل البدائي" برفع القطيعة بين هذا العقل وبين عقل الحضارات المكتوبة إلى مستوى **أنطولوجي،** على حين أن مصطلح "العقلية البدائية" يبقي عليها في نصابها **التاريخي والسوسيولوجي.** ومفهوم "العقلية البدائية" يصون "وحدة البنية المنطقية للعقل البشري"، في حين أن القول ب "عقل بدائي" يحطم هذه الوحدة ويمهد لتأسيس تعددية تمايزية في "العقول" والبنى المنطقية للبشر. وبالفعل، إن ليفي-برول لا ينتهي إلى أكثر من القول بأن "اختلاف أنماط المجتمعات يستتبع اختلاف العقليات"[5]، على حين أن الجابري ينتهي إلى القول **بعقول خصوصية** وإلى تعدد في المنطق تبعا لتعدد الثقافات : « إن العرض الذي تتبعنا فيه خطاب العقل الاغريقي-الأوروبي عن نفسه **يبرر القول ب "العقل العربي.** لقد انتهى بنا ذلك الخطاب إلى القول بتعدد "العقل" و "المنطق" باعتبار أنهما، في نهاية التحليل، جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. وهكذا، فكلما توافر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به"[6] (ص 287-288)

"ومهما يكن من أمر، فإن مصطلحي "العقل" و"العقلية" لا يسري عليهما قانون التبادل ولا ينوب واحدهما مناب الآخر. فلكل منهما محتوى دلالي قائم بذاته وغير مرادف للآخر". (ص 288)

"أما فيما يتعلق ب "العقل" نفسه، فإن كل ما يتصل من دلالاته بملكة التفكير أو بنظرية المعرفة لا يقبل إبدالا إلى "العقلية"، كما عندما نتحدث عن "العقل الفعال" و"العقل بالفعل" و"العقل الهيولاني" و"العقل الإلهي" و"العقل الأول" و"العقل المكون". وبالعودة إلى العقل الأخير تحديدا، فإننا لا ندري كيف يمكن للجابري، وهو الذي يجهر من مفتتح كتابه يتبنيه للإشكالية اللالاندية (وإن بواسطة فوكييه)، أن يعلن بمثل ذلك الجزم تبرؤه من مفهوم "العقلية". **فالعقلية** لا تعدو في نهاية المطاف أن تكون واحدا من المظاهر الأساسية التي يمكن أن يتجلى فيها **العقل المكوَّن** ، بل هي في بعض الأحيان ترادفه. فلئن صح تعريف العقل المكوَّن بأنه "جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما" أو "منظومة القواعد المقررة

---

[1]**حفريات المعرفة**، ص 261

[2]**تكوين العقل العربي**، ص 27

[3] Levy Bruhl, ***Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,*** Alcan Paris 1910

[4] Jean Cazeneuve, ***Levy Bruhl, sa vie, son œuvre,*** PUF Paris 1963 ? p 128

[5] Ibid, p. 67

[6] **تكوين العقل العربي**، ص 26

والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"[1]، فإن ذلك هو أيضا في العديد من الحالات تعريف العقلية." (ص 288-289)

"والجابري لا يكتفي برفض مفهوم "العقلية" وبإبداله بمفهوم "العقل" على ما في ذلك من بلبلة دلالية ومَلغَمة ابستيمولوجية وتنكر للإشكالية اللالاندية، بل لا يجد من حرج في أن يعود القهقرى إلى الوراء ليحيي مفهوما هو من موروثات القرن التاسع عشر المشدود وتره ما بين الميتافيزيقا المثالية الهيجلية والسيكولوجيا العرقية الرينانية: هو مفهوم **الروح** اللاتاريخي. هذا نجده يقول مثلا، في معرض معارضته "العقلانية اليونانية" ممثلة بأفلوطين ب "العرفانية المشرقية" ممثلة بنومانيوس الأفامي، بأن "أفلوطين كان "يونانيا"، بمعنى أنه كان مناهضا للغنوص المشرقي، صادرا في ذلك عن **روح عقلانية يونانية**... وإذا كان أفلوطين ق استمد كثيرا من آرائه من فلسفة نومانيوس، كما اتهمه بذلك تلامذته، فإن مما لا شك فيه هو أن أفلوطين عرض تلك الآراء بطريقة اغريقية، أي بواسطة "البرهان" وليس بادعاء "العرفان"[2]."

"إن المذهل في هذا النص ليس فقط الحديث عن "روح" عقلانية، بل الافتراض أيضا بأن ثمة "طريقة يونانية" للتفكير والاستدلال تكرس اليونانيين شعبا أو **عرقا** من العقلانيين البرهانيين بقدر ما تكرس "المشرقية" المشرقيين عرفانيين لا عقلانيين." (ص 291)

[المزايدة على العقل اليوناني، من خلال المناقصة على العقل "المشرقي]

"إن هذه المزايدة على العقل اليوناني، من خلال المناقصة على العقل "المشرقي"، لا تدع مجالا للشك في أنه إذا كان ثمة أحد بحاجة إلى مداورة مفهوم "العقلية" من حيث أنها "حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة"، فهو حصرا الجابري." (ص 292)

ويعطي طرابيشي ثلاثة أمثلة على "هذه المزايدة على العقل اليوناني من خلال المناقصة على العقل "المشرقي".

المثال الأول يتعلق باللغة: ويتناول فيه طرابيشي مقالة للجابري تحمل عنوان "خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية" كتبها سنة 1981 واستعاد افكارها الرئيسية في الفصل الذي عقده من كتابه "تكوين العقل العربي" عن "**الأعرابي صنع العالم العربي**": "إنه لمما قد لا يخلو من فائدة أن يعمد المرء إلى مقارنة القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها، على الأقل من وجهة نظر بعض الباحثين القدماء والمعاصرين، مرتبطة باللغة اليونانية... فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر... في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون المصدر يدل على الحدث، أي الفعل بدون زمان... وإذا ربطنا هذا بمجال الفكر المجرد وجدنا أن خلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان. فالزمان والفعل متلازمان، ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان. أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان، ومن هنا القول بحدوث العالم وأن الله خلقه في لا زمان".[3] (ص 294).

ولطرابيشي على هذا النص **ثلاثة مآخذ**: **أولها** قوله بمفهوم "العقلية" التي سبق للجابري نعته بأنه "لا يقوم على أساس علمي".

والمأخذ الثاني يتمثل في كون النص "يجعل من العقلية، حتى في معرض تحديد الموقف من الزمن، مفهوما لازمنيا، بله فطريا وبيولوجيا، يفسر التاريخ ولا يتفسر بالتاريخ. والنص يتطرف بهذه "الفطرة" إلى حد **العرقية**: فليس من تفسير لكون "العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمن" سوى كونها **يونانية**، مثلما لا تفسير لكون "التصور العربي يقبل الفصل بين الفعل والزمان" سوى كونه عربيا". (ص 294)

والمأخذ الثالث يتمثل في « « الأمية » التي يدلل عليها [الجابري] سواء فيما اتصل بالبنية النحوية للغة اليونانية أم بمفهوم الزمان في التصور الفلسفي اليوناني للعالم، بما فيه التصور الأرسطي. »

[مفهوم الزمان في التصور الفلسفي اليوناني للعالم]

والمذهل في طرح الجابري هو فساد استدلاله. "فلكأنه يكفي أن يثبت عدم تطابق المقولات النحوية للغة ما مع مقولات منطق أرسطو حتى يكون الدليل قد قام على لا منطقية هذه اللغة ولاعقلانيتها، أو في كل الأحوال لاتاريخيتها ما دام الأمر يتعلق بالزمن. وإنما الأدهى من ذلك، بعدُ، فساد القياس في بنائه بالذات : فإذا كان ذنب اللغة العربية أنها تعرف في "مشتقاتها النحوية" صيغة المصدر الدالة على "فعل بدون زمان"، فهل اللغة اليونانية لاتعرف صيغة المصدر هذه نفسها حتى تعيَّر بما تعيَّر به اللغة العربية؟" (ص 295)

ويوضح طرابيشي « أن المصدر باليونانية، كما في سائر اللغات الهندية الأوروبية الحديثة، **صيغة للفعل**[4]، **على حين أنه بالعربية صيغة اسمية**. وبهذا المعنى، ولو كان ثمة مجال لمفاضلة – والمفاضلة في الألسنيات باتت مكروهة مع

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 15-16

[2] **تكوين العقل العربي**، ص 173

[3] **التراث والحداثة**، ص 146-148

[4] [وهو ما يسمى ب infinitif]

تجاوز تلك المدرسة البدائية التي كانت تمثلها الألسنية المقارنة الرينانية- فإن العربية، لا اليونانية، هي التي « **لاتستسيغ** » الفعل إلا إن كان دالا على زمان. فإذا لم يدل على زمان، كف أن يكون فعلا وصار مصدرا، أي اسما. » (ص 296)

« وإذا انتقلنا الآن من البنية النحوية للفعل في اللغة اليونانية إلى التصور الفلسفي اليوناني نجد « العقلية اليونانية » أبعد ما تكون عن شغف الاندراج في التأطير الزمني الذي يدعيه (الجابري) لها. وليس يخفى أصلا الغرض من هذا الإدعاء. فالجابري يريد أن يوحي للقارئ – عن صدق اعتقاد – أن اليونانيين، لأنهم يونانيون، ولدوا حداثيين بالفطرة. وسمة هذه الحداثة علاقتهم بالزمان. فعلى عكس عالم العقل الذي هو « عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة »، وعلى عكس عالم لغة العقل العربي الذي هو « عالم حسي ولا تاريخي »[1]، فإن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان ». وبما أنه كان على البشرية أن تنتظر « الثورة الجديدة للروح العلمي » مع انتصار العقلانية النيوتينية في أواخر القرن السابع عشر لكي يغدو الزمان، كما المكان، « إطارا عاما **ومطلقا** للظاهرات » كما للعقل البشري، مثلما كان عليها أن تنتظر ثورة العلوم الفيزيائية في مطلع القرن العشرين لتكتشف نسبية هذا الإطار، فإن "العقلية اليونانية" التي كانت سباقة إلى اكتشاف هذا الإطار منذ القرن الخامس قبل الميلاد تكون مدت مع الحداثة جسرا لا يقل عمره عن ألفي سنة، وهو ما يجد ترجمته في الاتصالية التي تؤسس العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث في وحدة هوية تامة. **ولكن السؤال الأساسي يبقى هو التالي** : هل كان في متاح العقلية اليونانية أن تقيم مع الزمان تلك العلاقة الموضوعية والكمية التي أقامها العلم الحديث، وهي التي ما كانت تحوز – باستثناء المزولة المستوردة من البابليين – أدوات متطورة لقياس الزمان، وما كانت تملك من صوًّة للترتيب الكرونولوجي للأحداث سوى الألعاب الأولمبية التي كانت تقام مرة كل أربع سنوات والتي كانت تقدم نقطة الاستدلال الوحيدة للمؤرخين؟" (ص 298)

"والواقع أنه بدلا من أن يكون الزمان مقولة لتنظيم العلاقة مع الواقع، فقد كان بالنسبة إلى اليونانيين جدارا مطلوبا اختراقه وحاجزا مطلوبا تخطيه في اتجاه طلب الأبدية. وهذا يصدق بوجه خاص على الفلسفة التي كانت بحق مدخل اليونانيين، لا إلى الزمنية ولا إلى التاريخية، بل إلى الخلود وإلى المشاركة في الألوهية على حد ما تلاحظ حنة آرنت نقلا عن فرنسيس كورنفورد"[2]. فالفلسفة هي في التحليل الأخير مداورة "اللوغوس البشري" توصلا إلى المشاركة في "النوس الإلهي". وأول ما يميز النوس، الذي هو "ملك كوننا" على حد تعبير أفلاطون، أو "حضور الله فينا" على حد تعريف أرسطو [...]، هو تعاليه على مبدأ التغير وعدم خضوعه لقانون التولد والفساد الذي هو قانون الزمن البشري. وارسطو هو من يجري للزمان، في التراث الفلسفي اليوناني كما وصل إلينا، أطول محاكمة. فالزمان ليس جوهرا، ولا مما يشارك في الجوهر، لأنه إما غير موجود بإطلاق وإما لأن وجوده – إن وجد- ناقص وغامض. والزمان لا يوجد بغير تغير. فما لم يطرا تغير في فكرنا، أو ما لم نفطن له ولم يقع تحت حسنا، فلا يتهيأ لنا أنه قد انقضى زمان." (ص 298)

وفي الهامش يلاحظ طرابيشي أن الجابري في **بنية العقل العربي** (ص 192) "يلوم المتكلمين المسلمين على أنهم « ربطوا بين الزمن والمتزمن فيه، مثلما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه". والحال أنه كان الأجدر به أن يلوم أرسطو لأنهم إنما عنه أخذوا هذا التصور مضمونا ولفظا، وهو من سبقهم بأكثر من ألف سنة إلى القول بأن « كل ما هو في الزمان متزمن فيه، مثلما أن كل ما هو المكان متمكن فيه » (**السماع الطبيعي** ،ك 4، 221 أ) (ص 299)

"إذن فلا قدم العالم ولا قدم الزمان هما من المسلمات المطلقة ل « العقلية اليونانية". وخلافا للفكرة المسبقة التي يحاول نص الجابري تثبيتها في ذهن قارئه، فإن عقيدة حدوث العالم وحدوث الزمان ليست وقفا على العقل العربي الإسلامي ولا علامته الفارقة. والمقايسة، فضلا عن حيثياته **الزائفة** كما سنثبت في الفقرة التالية، **ظالمة**. فلو كان ثمة مجال لمقايسة لكان ينبغي أن تكون بين العقل العربي الإسلامي والعقل اللاتيني المسيحي. ذلك أن العقلين كليهما تكونا في ظل هيمنة ديانة كتابية توحيدية لها عقيدتها الخاصة، التي لا تقبل مساومة، عن الخلق الإلهي للعالم. وبالمقابل، فإن فرضية قدم العالم أو خلقه ما كانت تصادم الديانة اليونانية، سواء الرسمية أو الشعبية. وكان الفلاسفة الذين كتبوا باليونانية أحرارا في أن يعتنقوا، من وجهة النظر هذه العقيدة التي يشاؤون." (ص 302-303)

"وليس تغييب الكسمولوجيا الخلقية للعصر الوسيط اللاتيني هو المظهر الوحيد للظلم في المقارنات التي يعقدها (الجابري) في مضاربته السالبة عليه. فهو يبيح لنفسه أيضا أن ينسب إلى "العقلية اليونانية" في جملتها التصورات الفلسفية والميتافيزيقية لكبار فلاسفة القرن الرابع ق. م، مما يتيح له أن يقطع بأن اليونانيين فطروا على الملازمة "بين الزمان والفعل" وتوصلوا بفطرة اللغة إلى مفهوم مجرد وقائم على الاتصال للزمان. وبالمقابل، فإنه يماهي بين العقل العربي وما يسميه بالنظام المعرفي البياني، فيقطع بأن هذا العقل لم يتوصل إلى تجاوز "حدود الحدس المشخص" بالزمان وغاب عنه **تماما** "مفهوم **"الزمن المطلق"** الذي لا بداية له ولا نهاية" بحكم بنية اللغة العربية وطبيعة البيئة الصحراوية وإكراهات العقيدة الدينية. والحال أن المقارنة لا تجوز إلا بين مستويات متماثلة. فالعقل اليوناني إن يكن عرف حقا مفهوم "الزمن المطلق" فهو لم يعرفه – هذا إذا سلمنا بأنه عرفه – إلا من حيث هو **عقل فلسفي**. والحال أن العقل العربي الفلسفي عرف هو الآخر مفهوم "الزمن المطلق" بل حقق في صياغته تقدما بالنسبة للعقل اليوناني الفلسفي. وحسبنا هنا شاهدان : واحد نستمده من الفلسفة العربية الإسلامية في **ربيعها**، وآخر في **خريفها**، وتحديدا من الرازي - الذي يكن له (الجابري) عداء لا يقل لدادة عن ذلك الذي يضمره لابن سينا – ومن ابن رشد." (ص 304-305)

[1] **التراث والحداثة**، ص 44

[2] فرنسيس ماكدونالد كورنفورد: **أفلاطون وبرمنيدس**، نيويورك 1957، نقلا عن حنة آرنت: **حياة الروح**، ج1، ص 158

"إن السمة الأبرز لمذهب الرازي في الزمان هي رفضه فكرة الخلق. فعنده أن الزمان خامس **القدماء الخمسة** : الباري والنفس والهيولي والمكان والزمان." [...] وقد ميز الرازي "بين الزمان **المطلق** السابق على حركات الفلك وغير المعدود بها والزمان **المحصور** : "إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور. والمطلق هو المدة والدهر، وهو القديم، وهو متحرك غير ثابت. والمحصور هو الذي بحركات الفلك وجري الشمس والكواكب. وإذا ميزت هذا توهمت حركة الدهر، فقد توهمت الزمان المطلق، وهذا هو الأبد السرمد. وإن توهمت حركة الفلك، فقد توهمت الزمان المحصور".[1] (ص 305-306)

"أما ابن رشد فيعود إلى التمييز الأفلاطوني-الأرسطي بين موجودات إلهية موجودة خارج الزمان، وبين موجودات هيولانية موجودة ضرورة في الزمان، فيؤكد أن "الباري سبحانه ليس شأنه في أن يكون في زمان"، بينما العالم، على العكس، "شأنه أن يكون في زمان". فالنوع الأول، الإلهي، من الوجود "ليس طبيعته الحركة، وهذا أزلي، وليس يتصف بالزمان". والنوع الثاني من الوجود "من طبيعته الحركة ولا ينفك عن الزمان" و"معلوم بالحس والعقل". والموجود الأول، الذي "ليس يلحقه الزمان أصلا"، هو العلة في وجود الموجود الثاني الذي "ليس ينفك عن الزمان". وانطلاق من هذا التمييز "الكلاسيكي" يرفض ابن رشد أن يكون لفعل "كان" معنى زماني إذا نسب إلى الله من حيث هو كائن في لازمان. ففي هذه الحال، فإن "لفظ "كان" وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط الخبر بالمخبر، مثل قولنا : "وكان الله غفورا رحيما"... ومثل قولنا : "كان الله تعالى ولا عالم، ثم كان الله تعالى والعالم".2

« ولكن رغم هذا التقيد ب "تحصيل القدماء"، فإن ابن رشد يسجل، بالنسبة إلى أرسطو نفسه، تقدما، **بتحريره مفهوم الزمان من مرجعيته النفسية**، وبتوكيده بالتالي، ضدا على مفهوم "الزمن المشخص" الذي تطول أو تقصر آناؤه بالإضافة إلى الذات المتزمنة فيه، على مفهوم الزمان "الواحدي"، المتساوي الآناء، الحيادي بالنسبة إلى النفس، والقابل بالتالي للتحكيم وللقياس الموضوعي. فعلى عكس أرسطو، الذي وجدناه مترددا بين التفسير الذاتي والتفسير الموضوعي للزمان وميالا إلى القول بأن الزمان متغير بتغيرنا وبأنه لو تماثلت آناء الزمان ولم تتغاير لانعدم الزمان أو لا نعدم على الأقل شعورنا به، يؤكد ابن رشد"أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك، وموجودا في كل مكان".[...]3(ص 306-307)

المثال الثاني يتعلق بالسياسة، وبابن خلدون تحديدا، إذ يقول الجابري: "إن ما يلفت النظر في الخطاب السياسي الخلدوني هو أنه خطاب تهيمن فيه المفاهيم الدالة على **الاستبداد والعنف** ". [...] « ومع هذا الحضور المكثف لمفاهيم **"العنف"** وعباراته في الخطاب الخلدوني **تغيب بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي "المدني" مثل مفاهيم : الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الفرد، الشخص، الحكومة، الانتخاب**، وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية... وابن خلدون يعتبر "المدينة الفاضلة" اليونانية ومفاهيمها غير واقعية، بمعنى أن الحديث عنها إنما يقع للفلاسفة "على جهة الفرض والتقدير" بحسب تعبيره... والسياسة في الخطاب الخلدوني تتحدد بكونها... الوسيلة التي تمكن من "استعباد الرعية" و"جباية الأموال"... **وإن هيمنة هذا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لا يتسع، ولا يتحمل، ولا يتقبل، مفهوم "السياسة المدنية" و"المدينة الفاضلة"...** التي ما كانت... "بعيدة الوقوع"... ولا مجرد حلم شيده الخيال "على جهة الفرض والتقدير"، بل إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان إنما كانت امتدادا على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة أثينا ودولتها : إنها كانت تفكيرا في الأفضل انطلاقا من نموذج واقعي هو ذلك الذي كانت تقدمه لهم ديموقراطية أثينا، تلك الديموقراطية التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة... لنذكر ببعض معالم دولة المدينة هذه. فإذا كانت الوحدة الأساسية في دولة العصبية [الخلدونية] هي العشيرة، فإنها في دولة المدينة اليونانية هي "المواطن". والمواطنة، في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة، بهذا القدر أو ذاك، في تسيير الشؤون العامة. وقد بلغت فكرة "المشاركة" هذه أرقى تطبيق لها في دولة مدينة أثينا حيث كان مجموع المواطنين الذكور يشكلون جمعية شعبية كانت عبارة عن ندوة تجتمع بانتظام عشر مرات في السنة، وكان لها حق التقرير في كل شيء، فالحكام والقضاة والموظفون كانوا جميعهم مسؤولين أمامها وخاضعين لرقابتها... إذن فالمدينة الفاضلة في الفلسفة السياسية اليونانية لم تكن من صنع الخيال المحض، بل لقد كان التفكير فيها امتدادا لمعطيات مدينة الواقع، وبوحي منها... **فمفاهيم السياسة المدنية بالنسبة لفلاسفة اليونان هي جزء من عالمهم الفكري اللغوي، وبدونها لا يمكن إنتاج خطاب سياسي مطابق لواقعهم السياسي، وفي ذات الوقت يستجيب لطموحات ذلك "الواقع" نحو الأفضل والأكثر تقدما.** وكما بينا ذلك من قبل فليست المدينة الفاضلة

---

[1] **أعلام النبوة**، ص 14-15 . ويذكر الرازي، بمناسبة هذا الجدل، أنه وضع "في المكان والزمان كتابا" يحيل مجادله عليه. ولكن هذا الكتاب لم يصلنا، كما لم يصلنا الشطر الأعظم من تراث الرازي باد أو أبيد.

[2] ابن رشد : **تهافت التهافت**، ص 140-150

[3] **تهافت الفلاسفة**، ص 161

كما تحدث عنها أفلاطون في جمهوريته أو كما نستشها من كتابات أرسطو السياسية والأخلاقية سوى "واقع"[1] دولة المدينة في أثينا منظورا إليها من منظار طموحات ذلك الواقع عينه."2(ص 307-308)

ويرد طرابيشي أنه أورد "هذا النص على طوله لأنه ينهض نموذجا ناجزا على الكيفية التي يجري بها (الجابري) **محاكماته من خلال إشكاليات مغلقة** يأسر بين حدودها تفكير قارئه، ناهيك على انها – وهذا أدهى – إشكاليات زائفة أو مبنية على مادة معرفية كاذبة، كما سنثبت توا. والحق أن تفكيك هذا النص المطول قد يحتاج بحد ذاته إلى مجلد. ولكن ما يعنينا منه، من منظار إشكالية "العقل والعقلية"، قمين بأن يحصر بالنقاط التالية. »

« أولا- إن النص يستعيد مرة اخرى، رغم التبرء "العلمي" المجهور به، مفهوم "العقلية"، وإن بتخريج لفظي ترادفي : فعند(الجابري) أن **المواطنة**، بمعناها السياسي الحديث كعضوية في الدولة وكمشاركة في النشاط السياسي ومساهمة في تسيير الشؤون العامة، هي أحد ثوابت "**الذهنية اليونانية**". » (ص 309)

« ثانيا – إن النص لا يستعيد مفهوم "العقلية"، بمرادف لفظه فحسب، بل كذلك -وهذا أيضا أدهى – بمدلوله اللاتاريخي كحالة فطرية ثابتة. **فالعنف والاستبداد فطرة للعرب، مثلما السياسة المدنية والعدل فطرة لليونان**. وسقف التفسير ههنا ضرب من البيولوجيا. ولكنها **بيولوجيا عقلية** أو ذهنية، عاملها اللغة، لا الدم أو العرق. فالخطاب السياسي الخلدوني، مثله مثل "الخطاب السياسي العربي عموما"، ما كان له، بحكم اللغة التي كبس بها، إلا أن يكون عنيفا. فعالم الخطاب يتعين بعالم اللغة. واللغة العربية هي التي صنعت الخطاب الخلدوني، وليس الخطاب الخلدوني هو ما عين نفسه بواسطتها. »[...]

« وهكذا يضيف النص على سبيل الختامية : « نحن لا نريد الدخول في مغامرة فكرية بالقول إن الطابع "العنفي" السائد في الخطاب السياسي الخلدوني إنما يعكس الواقع بأمانة، أعني الطابع العنفي" السائد في الممارسة السياسية كما عرفها التاريخ العربي ككل... وإنما نريد أن نلفت النظر إلى ما قد يكون لهذه الظاهرة، غنى العربية بمفاهيم العنف السياسي وفقرها بمفاهيم السياسة المدنية، من تأثير على الوعي السياسي العربي المعاصر، انطلاقا من الحقيقة القائلة **إن الإنسان لا يعرف من العوالم إلا العالم الذي تقدمه له لغته**. إن العالم الذي تحمله لغة شعب ما هو العالم الوحيد الموجود بالنسبة إليه. » (ص 310)

ويلاحط طرابيشي في الهامش قائلا : « والواقع أن الجابري في اطروحته العائدة إلى عام 1971 عن "**العصبية والدولة**" في فكر ابن خلدون **كان حاذر وحذر من أن يظلم صاحب "المقدمة" مثل هذا الظلم**، فنبه إلى أن "إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان" راجع لا إلى جهله بتلك النظم، ولا إلى عدم اطلاعه على آراء أفلاطون وأرسطو، بل إلى كون تلك النظم وهذه الآراء "لم تطبق فعلا"، وإلى كونها "لا تعنى بما هو كائن بل فقط بما ينبغي أن يكون، وهو شيء التزم ابن خلدون عدم الخوض فيه منذ البداية"، لأن "ما يهم ابن خلدون ليس ما ينبغي أن يكون، عليه الاجتماع البشري، بل إن مقصوده الوحيد هو بيان ما يلحق هذا الاجتماع فعلا من العوارض لذاته. وبعبارة أخرى، أنه يعني فقط بما حدث فعلا".3(ص 310)

« ثالثا – لقد كان الجابري، في معرض نقد له للمنهج الاستشراقي في التأثير والتأثر، قد حذر من "قراءة الفكر العربي **قراءة يونانية إرجاعية**، كل همها تفكيك الفكر العربي إلى أجزاء، ورد هذه الأجزاء إلى "أصلها" اليوناني، مما يفقد الفكر العربي وحدته وأصالته"4. والحال أن القراءة التي يقدمها الجابري للخطاب السياسي الخلدوني، ومن خلفه، "الخطاب السياسي العربي عموما"، هي **قراءة يونانية ضدية. ومثل هذه القراءة أشد تبخيسا للعقل العربي بما لا يقاس من القراءة الإرجاعية**. صحيح أن هذه الأخيرة تفقد العقل العربي أصالته، ولكنها تصون له بالمقابل استمراريته مع العقل اليوناني. أما قراءة الجابري الضدية فتتكر عليه الأصالة والاستمرارية معا بالإحالة إلى العقل اليوناني. » (ص 311-312)

ويلاحظ طرابيشي أن الجابري في نص « نظرية ابن خلدون في الدولة العربية » المنشور في "**التراث والحداثة**" انقلب على الصورة الموضوعية التي درس بها ابن خلدون في "**العصبية والدولة**". ففي هذه الأطروحة "يتبدى الجابري واحدا من القلائل الذين سبروا غور الحقل الدلالي الخلدوني بالرجوع إلى مصطلحاته النوعية وبأدنى قدر من الإسقاط من ثقافة العصر ومفاهيمه". ويتبدى هذا الانقلاب في كونه "يقيم النص تقابلا ضديا بين "مفاهيم : الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الفرد، الشخص... وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية" وبين "المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف" والتي تتكرر بشكل لافت للنظر في الخطاب السياسي الخلدوني [...] ». (ص 312)

و "حتى لو صرفنا النظر عن مدى تمثيلية العبارات المجرَّمة للخطاب الخلدوني، نجد **أن التزوير قد طال دلالتها والسياق الذي وردت فيه**. فصحيح أن ابن خلدون يعقد فصلا تحت عنوان "في أن من طبيعة المُلك الانفراد بالمجد" يتحدث فيه عن ميل الحاكم إلى الاستئثار بالسلطة وعن استبداد صاحب الدولة بقومه، مما يقتضيه "جذع أنوف العصبيات" و"فلح شكائمهم" و "قرع عصبيتهم"، ولكن صاحب "المقدمة" يقرر هذه الحقيقة بعين الملاحظ **الموضوعي** الذي يهمه أن يَرى وأن

---

1 [وهذا ما يكرره في كتابه "**العقل السياسي العربي**" "يقال عادة شيد اليونان مدينتهم الإلهية على غرار مدينتهم الاجتماعية الأرضية. فالمدينة الإلهية عندهم، سواء مدينة الأساطير الشعبية أو مدينة الفلاسفة هي النسخة الراقية الكاملة المثالية لمدينتهم "الفاضلة" في الأرض. وهذا يصدق جزئيا على الأقل على مدينة المتكلمين الإسلاميين الإلهية كذلك. فقد شيد المتكلمون "عالم الشهادة"، عالم الأرض والإنسان، بالصورة التي تمكنهم من قياس "عالم الغيب"، عالم الألوهية، عليه، لإثبات صحة عقائدهم المذهبية." (ص 357-358)]

2 **التراث والحداثة**، ص 228-235 . والتسويد من الجابري.

3 محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**، دار الطليعة، طبعة ثالثة، بيروت 1982، ص 304-305

4 **نحن والتراث**، ص 119

يُري كيف تسير الأمر فعلا "بمقتضى طبائع العمران"، لا بمقتضى أحكام الشرع أو مبادئ السياسة المدنية **المثالية**. ولو كان لهذا الملاحظ الموضوعي أن يتعدى حكم الواقع إلى حكم القيمة ليبدي رايا شخصيا، لكان أميل إلى النقد منه إلى التبرير. » (ص 313)

« والحال أنه إذا كان "الاستبداد" أو "انفراد الحاكم" تقتضيه ضرورة قيام الدولة في طورها الأول، فإن **الظلم**، كما يقول عنوان فصل بكامله من **"المقدمة"**، "مؤذن بخراب العمران". والكل يتقدم في الاعتبار على الجزء. يقول النص الخلدوني : "إن الظلم مخرب للعمران، وإن عائده الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاص. ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب. واعلم أن ذلك إنما جاء من قبيل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيرا وعمرانه كثيرا وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا، لأن النقص إنما يقع بالتدريج، فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين. وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر وتجيء الدولة الأخرى فترفعه بجدتها وتجبر النقص الذي كان خفيا فيه فلا يكاد يُشعَر به، إلا أن ذلك في الأقل النادر. والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه، ووباله عائد على الدول. ولا تحسبنا [كذا] الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، **بل الظلم أعم من ذلك**. وكل من أخذ ملك احد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع، فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظَلَمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، ونصَّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها...واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري".1 (ص 315-316)

« والواقع أن المسالة ليست مسألة **ألفاظ** فحسب، بل مسألة **مضمون** في التحليل الأخير. ومن وجهة نظر مضمونية، **فإن العقد الاجتماعي الخلدوني أبعد ما يكون قابلية عن الوصف بأنه عقد "استبداد وعنف"**. فنظرية صاحب "المقدمة" في العمران تقوم على فكرة ضرورة الاجتماع للإنسان، وضرورة الملك للاجتماع، وضرورة العنف للملك. وضمن هذا التسلسل فإن العنف يكف على أن يكون معطى مسبقا وثابتا دائما من ثوابت "العقلية العربية" بفهم الجابري للعقلية من حيث هي "حالة ذهنية فطرية قارة" ليصير مجرد لولب في آلية العمران البشري. لولب مركزي بكل تأكيد، ولكنه مجرد لولب يتحدد بغائية الآلية بجملتها، ولا يحدد جملة غائية الآلية. وبديهي أنه أبعد ما يكون عنا أن نوهم بأن ابن خلدون هو طوباوي مبكر من طوباويي "اللاعنف". فابن خلدون "الواقعي" ما كان له أن يجهل علاقة العنف بالسلطة وضرورتهما معا للعمران البشري. وكل ما هنالك – وتلك سمة واقعيته – أنه بني عقده الاجتماعي في نقطة انطلاقه بالذات على ضرب من مقايضة عقلانية : مقايضة عنف أكثر بعنف اقل، عنف أعم بعنف أخص، عنف فوضوي بعنف منظم، وعنف عسفي بعنف شرعي. **وهو بذلك يقترب من الفهم الحديث و"الديموقراطي" للعنف** من حيث هو حكر للدولة دون الأفراد، ومنظَّمة ممارسته بالقانون، وفي إطار من الحساسية العامة (« خُلق" السياسة عند ابن خلدون) التي تستبعد اللجوء إليه إلا كحل أخير وبأقل مقدار ممكن. » (ص 317)

ويورد طرابيشي نصا لابن خلدون[2] سود فيه العبارة التالية : « وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة". وهي العبارة التي بترها الجابري ليجعل من "السياسة في الخطاب الخلدوني بأنها فقط "الوسيلة التي تمكن **من استعباد الرعية وجباية الأموال"**. (ص 318)

ويلاحظ طرابيشي أنه "لو أن الجابري ظل يقرأ الخطاب الخلدوني في مشروعه ل **"نقد العقل العربي"** بالروح الاستقرائية عينها التي قرا بها في اطروحته عن **"العصبية والدولة"** لما كان غفل عن أن الخطاب الخلدوني لا "يقطع" مع الخطاب السياسي المدني، بل يغرف من معين مفاهيمه على سعة. ولقد وجدنا النص الخلدوني يتحدث عن **"الحق"** و **"حقوق الناس"**. كما وجدناه يتحدث عن **"السياسة"** و **"قواعد السياسة"** و **"الفضائل السياسية"**. ولقد تحدث أيضا عن **"طبائع العمران"**، بمعنى نواميسه، و وهو معنى يقترب بعض الشيء من "القانون الاجتماعي" بالمعنى السوسيولوجي الحديث للكلمة. » (ص 319)

وردا على زعم الجابري بأن "الخطاب السياسي الخلدوني لم يعرف مفهوم "القانون" ولم يتعامل مع "فكرة القانون" التي "ركز عليها أرسطو المعروف بواقعية كتاباته في السياسة"[...][3] ، يورد طرابيشي النص الخلدوني التالي : « لما كانت حقيقة المُلك أنه الاجتماع الضروري للبشر، وبمقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم كحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته... فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها... وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة. »4 (ص 320)

---

[1] **المقدمة**، ص 318-319

[2] **المقدمة**، ص 207-208

[3] **التراث والحداثة**، ص 233-234

[4] **المقدمة**، ص 210

بيد أن الافتئات الأكبر على الخطاب يتمثل في الادعاء بأن من جملة مفاهيم "الأدبيات السياسية اليونانية" التي تغيب عنه "بصورة تامة" مفهوم **"العدل"**. والحال أن المرء ليعجب كيف يمكن للحظة واحدة التصور – وكم بالأحرى الجزم والقطع بمنتهى الدغمائية – بأن العدل، ذلك المفهوم القرآني المركزي، يمكن أن يغيب عن خطاب في السياسة لذلك المتفقه الكبير في أصول الدين الذي كانه ابن خلدون؟ بل ماذا يبقى أصلا من الخطاب السياسي الإسلامي عموما إذا جرد من مفهوم العدل الذي جعله الإسلام "أساس الملك"؟ (ص 320)

« إن ما يقدمه الجابري عن الخطاب الخلدوني ليس قراءة يونانية **ضدية** فحسب، بل كذلك – وهذا أدهى – قراءة **مانوية**. فكل السلبيات مردودة إليه، وكل الإيجابيات مناطة بضده الذي هو الخطاب السياسي اليوناني.»[...] فهذا النظام، حسب زعم الجابري "يستبق المستقبل ويرسم، انطلاقا من النموذج الواقعي لديموقراطية أثينا، معالم الديموقراطية كما سيستعيدها "الغرب في الأزمنة الحديثة"[1].[...] « وبصرف النظر عن مدى الاستمرارية الفعلية أو المفترضة بين الخطاب السياسي المدني الحديث وبين الخطاب السياسي اليوناني، وبالتالي بين الديموقراطية الحديثة والديموقراطية الأثينية. » [...] (ص 321-322)

[حقيقة الديموقراطية اليونانية]

وهنا يبدأ طرابيشي في استعراض بعض المفاهيم المكونة للديموقراطية الحديثة وكيف كان واقعها عند اليونان.

- **الحرية :** يقول طرابيشي أن مفهوم الحرية اليوناني في "حقيقته غير حديث وغير ديموقراطي" وانه "تم تمريره على القارئ بكامل حمولته الايديولوجية الحداثوية عن طريق الخلط الساذج -تاريخيا ومعرفيا – بين لفظ الحرية بمفهومها الحديث ولفظ الحرية بمفهومها اليوناني. فخلافا لما يوحي به نص الجابري، فإن الحرية بمفهومها اليوناني ليست نقيضا للاستبداد أو للطغيان. » [...] ف "الحرية بمفهومها اليوناني تتجلى بكامل معناها متى علمنا أنها نقيض العبودية. فهي لا تعني بحال من الأحوال القدرة على الفعل وعلى الاختيار بلا إكراه كما تفترض الحرية الحديثة، كما لا تعني حرية الفرد في التقرير ضدا على عسف الدولة كما تفترض الحرية الليبرالية، وإنما المدلول الوحيد للحرية اليونانية هو أن يكون المرء ملك نفسه، لا ملك غيره شأن الرقيق [...] » (ص 322)

- **المواطنة** : يقول طرابيشي أن الجابري لا يتردد "على تجسير [من الجسر] هوة عشرين قرنا بقفزة سحرية تربط، بدون أية مسؤولية نقدية، ما بين "المواطنة" اليونانية والمواطنة الحديثة. » [...] (ص 324). و "بالرجوع تحديدا إلى التجربة السياسية اليونانية القديمة، هل يجوز أن نسقط المعنى الذي بات لمفهوم المواطنة في الأزمنة الحديثة على المدلول الذي كان **للممادنة** politea (نسبة إلى المدينة/الدولة polis) في العصر الكلاسيكي اليوناني الممتد ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد؟ إن المدينة اليونانية أبعد ما تكون عن مفهوم الوطن. وبحسب تحليل مؤرخي **"الديموقراطية الأثينية"، فإن المدينة اليونانية كانت تتوافر على عنصرين فقط من العناصر الثلاثة المقومة للدولة بالمعنى الحديث للكلمة : الشعب والنظام السياسي، ولكن بدون الأرض[2]. ولقد ترتبت على ذلك نتيجة خطيرة : فعدم ارتباط المدينة اليونانية بالمكان، بأرض بعينها، قد اسقط سلفا فكرة المواطنة وحقوقها.** وخلافا لما يزعمه نص الجابري فإن المواطنة، بمعنى الممادنة، ما كانت تعني، في "الذهنية اليونانية"، "العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي". بل على العكس تماما : ففي تلك الدولة التي بلا أرض التي كانتها المدينة اليونانية لم يكن من يقيم على ارض المدينة هو من يتمتع حكما بحقوق الممادنة، حتى لو كان من مواليدها ابا عن جد. فالممادنة كانت تقوم على حق الدمن لا حق الأرض. والمدينة كانت مدينة عشيرة المدينة، لا مدينة سكانها. تماما كما في حال القبيلة التي يمكنها أن تغير مكان إقامتها وتحتفظ بعصبيتها، كذلك فإن حقوق الممادنة كانت تعود حصرا إلى العشيرة او مجموعة العشائر التي لها السيادة في المدينة أو كانت سباقة إلى تاسيسها.[...] « **وليس في هذه الدولة مواطنون، بل فقط اثينيون ينتسبون برابطة الدم إلى واحدة من القبائل العشر التي كانت تتألف منها مدينة أثينا.** »[...] (ص 325)

« ولئن كان نص الجابري يعير دولة العصبية الخلدونية بأن مردها إلى "العشيرة" كوحدة أساسية، بينما مرد دولة المدينة اليونانية إلى "المواطن". فربما كان قلب المعايرة أكثر مشاكلة للواقع التاريخي : فالعصبية مفهوم "واقعي" اسقرأه ابن خلدون من مسلسل قيام الدولة وسقوطها، ولم يتحول قط بين يديه، نظير مفهوم "المواطنة" اليونانية بين يدي ناقده، إلى مفهوم إيديولوجي مؤمثل. وصحيح بعد هذا أن دولة العصبية الخلدونية تبدأ ب "العشيرة"، ولكنها لا تتوقف عندها : فقوام الدراما العمرانية عند صاحب "المقدمة" هو أيلولة العصبية إلى انحلال طردا مع حلول الحضارة محل البداوة. أما **الممادنة الأثينية فتبدأ بالعشيرة وتنتهي عندها**. [...] » (ص 326)

- **"الديموقراطية الأثينية"** و "حصرا "الديموقراطية البريكلية" : هذه "الديموقراطية" حسب طرابيشي تتميز بست خصائص. فهي **أولا** من طبيعة **قبلية**، كما سبق إيضاحه (ص 327). وهي **ثانيا ديموقراطية مباشرة**، لا تمت بصلة إلى الديموقراطية التمثيلية بالمعنى الحديث للكلمة. فهي لم تكن تعرف المضامين المتطورة للديموقراطية الحديثة والمتمثلة في التعددية وحق الاختلاف وجدل الأكثرية والأقلية ونظام الأحزاب السياسية وحقوق الأقليات وحقوق الشخص الإنساني. وهي **ثالثا ديموقراطية أقلوية أو** بتعبير آخر ديموقراطية أرستوقراطية لكون حق الممادنة لم يكن يتمتع به سوى الذكور الراشدين

---

[1] **التراث والحداثة**، ص 228 و232

[2] موغانس هانسن : **الديموقراطية الأثينية في عصر ديموستانس**

Mogens Herman Hansen **:** ***La démocratie athénienne à l'époque de démosthène,*** Les belles lettres**,** Paris 1993, p. 84

من "مواطني" اثينا دون إناثها. وحسب الإحصاء الرسمي الذي جرى في عهد الطاغية الفيلسوف دامتريوس الفاليري، كان عدد الأثينيين 21000، مقابل 10000 من المقيمين و 400000 من الأرقاء. وإذا أضيف إلى هؤلاء نساء الممادنين والمقيمين من الراشدات، فإن نسبة ممارسي الديموقراطية الأثينية إلى غير ممارسيها تتدنى إلى واحد من عشرين. وهي **رابعا مأجورة**، لأن كل ممادن أثيني كان يتقاضى أجرا يوميا عندما يدلي بصوته في جلسة لمحكمة الشعب أو لمجلس الخمسمئة أو للجمعية العامة. « وكان قضاة المحكمة والمحلفون، الذين يتراوح نصابهم حسب الحالات ما بين 500 و 1500 عضو، يتقاضون عن الجلسة الواحدة في اليوم ما لا يقل عن نصف درهم (ثلاثة أوبولات). وكان أعضاء مجلس الخمسمئة الذي يضم خمسين ممادنا عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشر يتقاضون 5 أوبولات للشخص الواحد في اليوم الواحد. أما الجمعية العامة فكان نصابها الانتخابي لا يجوز أن يقل عن 6000 ممادن في كل جلسة، وكان كل من يحضر الجلسة ويدلي بصوته يتقاضى ما بين درهم ودرهم ونصف، اي ما بين ستة أوبولات وتسعة اوبولات. وبريكليس هو أول من استن دفع هذا ألجر اليومي المسمى ميستوس. » مع العلم ان نصف درهم (ثلاثة أوبولات) كان يكفي لمعاش اسرة متواضعة. وهكذا تحول الممادنون الأثينيون إلى طبقة من المرتزقة تعيش على حساب النساء والعبيد الذين يتكلفون بالإنتاج (ص 330-331). وهي **خامسا أمبريالية** لكون كلفة الديموقراطية كانت باهضة[1]. « ولولا هيمنة اثينا، غب انتصارها في الحرب الميدية، على عشرات من المدن اليونانية في الجزر وفي البر السيوي لما استطاعت أن تتحمل نفقات الديموقراطية".[...] « « ولم يكن ثمة مفر، للإبقاء على المدن اليونانية في حالة استرقاق، من عسكرة جميع مظاهر الحياة في أثينا كما في سائر المدن الثينية التي بقيت حرة أو تصدت لمقاومتها. » (ص 331-332). وهي **سادسا** ديموقراطية **عنيفة**. "عنيفة في **الداخل** لأنه ما كان لها، وهي ديموقراطية اقلوية، إلا أن تصون امتيازات الأقلية السائدة فيها بالقوة العارية. والحق أنه يندر أن نقع في تاريخ الدول القديم على قانون عقوبات قاس قسوة القانون الأثيني في كل ما يتصل بحرمة الامتيازات. »[...] « مع هذا كله، فإنما باتجاه **الخارج** كانت الديموقراطية الأثينية تتلبس اكثر أشكالها عنفا. إذ بقدر ما كانت مشروطة بالأمبريالية فقد كانت الحرب قانونها".2 (ص 332-334)

« وإذا عدنا الآن إلى المقارنة بين مستوى "الطابع العنفي" في الخطاب الثوقوديدي وفي الخطاب "المدني" اليوناني عموما، فلن نتردد في **قلب الموازنة الجابرية** لنؤكد أن العنف ودرجته في الحضارة اليونانية أكبر وأعلى – وربما بما لا يقاس – من كمه ودرجته في الحضارة العربية الإسلامية.ولكننا سنلاحظ أن العنف في هذه الحضارة كان يتمحور حول السلطة السياسية، أما المجتمع الأهلي – ولن نقول "المدني" خوفا من التباسات كثيرة – فكان في منجى منه. فالحضارة العربية الإسلامية شهدت حروب سلالات وعصبيات، وحروب أمراء وطالبين، وحروب مرتزقة ومتسلطين، ولكنها لم تشهد حروب مدن كتلك التي شهدتها اليونان الكلاسيكية. **فالحرب كانت على السلطة في المدن، لا بين المدن**. وبديهي أنه ما كان يندر ان يقع السكان المدنيون أنفسهم ضحايا لحروب المتزاحمين على السلطة السياسية، ولكن لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية – إلا على سبيل الاستثناء لا القاعدة – أن استبيحت المدن في الحروب الداخلية وذبح رجالها عن بكرة أبيهم واغتصبت نساؤها واستعبد أولادها ومحي موقعها من الوجود على ذلك النحو الجماعي والنظامي الذي عرفته المدن اليونانية في القرنين الخامس والرابع ق. م. وباستثناء المصادمات الطائفية، كتلك التي شهدها حي الكرخ في بغداد القرن الرابع الهجري، والإغارات القبلية في أطراف البادية، وأعمال النهب والقتل الجماعية التي كانت ترافق فترات التصدع والانحلال في السلطة المركزية (الانقلاب العباسي، ثورة الزنج التي كانت على كل حال ثورة خارجية أكثر منها داخلية)، واضطهادات الأقليات الدينية في زمن الاجتياحات الصليبية والمغولية، فإن السكان المدنيين لم يأخذوا قط صفة **الأعداء** الذين برسم الأسر والاستعباد والإبادة كما الشأن في الحروب اليونانية. **وحتى أهل الذمة** كان يتفق لهم أن يكونوا موضوعا للاضطهاد، ولكن ليس موضوعا للحرب. ورغم كل العنف السياسي الذي وسم بعميق ميسمه الحضارة العربية الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى إيلولة الخلافة إلى بني عثمان، فإن دار الحرب في هذه الحضارة كانت **خارجية**، بينما كانت في الحضارة اليونانية **داخلية**. فداخل حدود هذه الحضارة كان اليوناني عدوا لليوناني بقدر العداوة للفارسي أو للفينيقي خارجها. **بل أن سقراط، الذي يلاحظ أن "اليونان مريضة" بعداوة مدنها لبعضها بعضا**، يتمنى على اليونانيين لو أنهم "يعاملون البرابرة بمثل ما يتعاملون به فيما بينهم" من عنف وتقتيل وإحراق للبيوت والحقول واعتبار "لجميع السكان في المدينة من رجال ونساء وأطفال أعداء بلا استثناء".3 (ص 334-335)

---

[1] [تقول كلود موسي في الجزء الأول من الكتاب الأول المخصص للقرن الرابع ق. م. من كتاب **اليونان والشرق** الذي أشرف عليه إدوار ڤيل، "بدون الإمبراطورية فإن الديموقراطية الأثينية غير قابلة للدوام"... "فقد كانت الخزينة فارغة ولم تكن من وسيلة لملئها إلا غنائم الحرب" ص 28
Claude Mossé, ***Histoire politique du monde grec égéen au IVè siècle***, in ***Le monde grec et l' Orient*** , (Edouard Will, Claude Mossé, Paul Gougowsky), tome II : Le IV siècle et l' époque Hellénistique, P.U.F. 3è ed. 1990]

[2] المراجع الأساسية لطرابيشي في هذه الفقرة هي :

François Chamoux, ***La civilisation grecque à l'époque archaïque et classique,*** Artaud, Paris 1983
Victor Ehrenberg, **l'Etat grec**, Maspéro, Paris 1982
Yvon Garlan, ***Les esclaves en Grèce auntique,*** Maspéro, Paris 1982
André Bonnard, ***La civilisation grecque***
Claude Mossé, ***Les institutions politiques grecques à l'époque classique,*** Armand Colin, Paris
Histoire d'une démocratie : Athène, Seuil, Paris 1971
La tyrannie dans la Grèce antique, PUF, Paris 1969

[3] أفلاطزن : **الجمهورية**، ك 5، 471 ب، ص 227

« والواقع أيضا أن الكتاب القدامى أنفسهم أنكروا أن يكون للديموقراطية الأثينية، حتى في مرحلتها البريكلية "الأرقى"، معنى مطابق للفظها. فثوقوديدس هو من يفيدنا أن بريكليس هو أول من سمى حكومته باسم الديموقراطية، ولكنه هو أيضا من يفيدنا أن هذا الاسم يخفي تحته واقعا آخر : « لقد كان يمسك الجمهور، على كونه حرا، في قبضته، وبدلا من أن ينقاد له كان يقوده...فتحت اسم الديموقراطية كان الممادن الأول في الواقع هو من يحكم"[1]. (ص 336)

« والواقع أن **النقد التاريخي الحديث**، الذي أبلّ إلى حد كبير من مرض المثالية المسقطة على الماضي اليوناني المزعوم للغرب الأوروبي، لا يتردد أحيانا في تسمية الأشياء بأسمائها، أي بعكس ما درجت العادة على تسميتها به في الأدبيات المؤسطرة عن الديموقراطية الأثينية. وعلى هذا النحو، فإن باحثة تاريخية مثل ماري فرانسواز باسليز، مختصة في مشكلات المثاقفة في المدينة اليونانية، لا تتحفظ من الحديث، بدل "الديموقراطية البريكلية" عن **"الموناركية البريكلية"** : فبريكليس الذي أفلح في لإعادة انتخاب نفسه خمسة عشرة مرة على التوالي إلى يوم وفاته بالطاعون لم يكن في الواقع إلا رئيسا "منتخبا" لمدى الحياة ممن تحفل بهم سجلات الدكتاتوريات المعاصرة، أي باللغة السياسية اليونانية القديمة "موناركا" : « إن **الموناركية** تعني باليونانية **حكومة الواحد**. والحال إن سنوات مجد بريكليس، بين 443 و429، تؤشر إلى الانتقال من قيادة جماعة، الديموقراطيين، إلى قيادة فرد، بريكليس، الذي صار، بحسب ثوقوديدس، أول الممادنين"[2](ص 337)

« يقول نص الجابري ختاما : « إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان كانت امتدادا على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة أثينا ودولتها. إنها كانت تفكيرا في الأفضل انطلاقا من نموذج واقعي هو ذلك الذي تقدمه لهم ديموقراطية أثينا... فليست المدينة الفاضلة كما تحدث عنها أفلاطون في جمهوريته أو كما نستشفها من كتابات أرسطو السياسية والأخلاقية سوى "واقع" دولة المدينة في أثينا منظورا إليها من منظار طموحات ذلك الواقع عينه". وهذا النص الختامي يفترق إلى شقين : الأول يتصل بأثينا وبالصورة المؤمثلة لواقعها السياسي. والثاني بالفكر السياسي اليوناني كما تمثل في كتابات أفلاطون وأرسطو التي يقال لنا أنها كانت "مطابقة" تاريخيا، وذلك بقدر ما استلهمت النموذج الديموقراطي الأثيني الواقعي في بنائها للمدينة الفاضلة اليونانية. » (ص 337-338)

ويرد طرابيشي فيما يخص الشق الثاني من هذا النص : « وأما فيما يخص الشق الثاني فإننا لن نتردد في أن نقول إنه يضعنا مرة أخرى على عتبة **الفضيحة المعرفية.** ذلك أن من له أدنى إلمام ب **"جمهورية"** أفلاطون أو **"سياسة"** أرسطو لا يخالجه أدنى شك بأن **أبغض نظام سياسي إلى قلوب "فلاسفة اليونان" كان حصرا النظام الديموقراطي لمدينة أثينا ودولتها**، وهذا إلى حد لم يتردد معه بعض عشاق "الديموقراطية الأثينية" في دمغ أفلاطون وأرسطو وسائر فلاسفة المدينة الفاضلة، التي ما استلهمت النموذج الأثيني الواقعي إلا سلبا وضدا، بأنهم **"منظرون رجعيون".** وبالفعل، إن أفلاطون، في واحدة من محاوراته، يتهم بريكليس، قائد الديموقراطية الأثينية، بأنه "أمي"، ولم يبرع إلا بفضل معاشرته أناكساغوراس وأضرابه، وأن عمله ليس منه بل من غيره، وأنه عاجز بالتالي عن نقله إلى غيره، بمن في ذلك ابناه [أفلاطون : **ألقيبيادس الأولى]**. وفي **"غورغرياس"** يصعد الهجوم، مستعيدا الأطروحة نفسها، فيؤكد أن الأثينيين، منذ أن تعلم بريكليس الخطابة فيهم، زادوا سوءا بدل أن يحسنوا أخلاقا، وأن بريكليس لم يفعل أكثر من أن جعلهم "كسالى، جبناء، ثرثارين، شرهين إلى المال، إذ كان أول من أجرى أجرا للوظائف العمومية". (ص 338-339)

وفي الهامش يقول طرابيشي : « يسخر (الجابري) من الفارابي لأنه لم يجد في "عالمه اللغوي" مرادفات ل "أنواع المدن وأساليب الحكم فيها، عند اليونان، من ديموقراطية وأرستقراطية وأولغاركية، الخ... فتحولت إلى أسماء لمدن أخرى ابتكرها الفارابي كالمدينة الجاهلية... ومدينة الخسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية، الخ... وهذه "المدن" ليست يونانية ولا عربية ولا فارسية، وإنما هي "مضادات المدينة الفاضلة"، شيدها الفارابي بنفس الخيال الذي شيد به مدينته الفاضلة" (**التراث والحداثة**، ص 236). والواقع أن هذه المدن، أو أسماءها بتعبير أدق، ليست من "ابتكار" الفارابي، بل من اختيار المترجم العربي القديم، وهو اختار موفق في الغالب لأنه تحاشى الترجمة الحرفية واستطاع في كثرة من الأحوال أن يؤدي المعنى : فالمدينة الجماعية هي الديموقراطية، والمدينة الجاهلية هي الطغيان، ومدينة التغلب هي الأوليغاركية، ومدينة الكرامة هي الطيموقراطية التي وجدنا أفلاطون نفسه يقر بانه ركب في نحتها مركبا وعرا غير مألوف. » (هامش ص 339)

وبعد عرضه للنظرية السياسية لكل من أفلاطون وأرسطو، يختم طرابيشي هذا الموضوع قائلا : « ولكن **المفاجأة الثانية** التي يخبئها لنا أرسطو – وربما الأكبر بالإحالة إلى العلاقة الضدية التي يريد الجابري تأسيسها بين العقل اليوناني والعقل العربي بموروثه "السامي" و"الشرقي" – تكمن في أنه يعتبر **نظام قرطاجة الفينيقية متفوقا** لا على نظام أثينا الديموقراطي "المنحرف" أصلا، بل حتى على نظام اسبرطة الأرستقراطي "الصحيح". فالنظام القرطاجي، كالنظام الاسبرطي، هو من "طبيعة ارستقراطية"، لكنه يتقدم عليه باستناده إلى عوامل ثلاثة : **"الثروة والفضيلة وإرادة الشعب"** بينما لا يستند نظام اسبرطة إلا على "عاملين اثنين : الفضيلة وإرادة الشعب".[3] (ص 343-344)

« وليس من قبيل الصدفة على كل حال أن يكون بغض النظام الديموقراطي الأثيني وإيثار النظام الاسبرطي أو القرطاجي عليه قد أمسى تقليدا متبعا لدى الفلاسفة القدامى بدءا ب "الارستقراطي" العريق أفلاطون وانتهاء ب "المولى"

---

[1] ثوقوديدس، ك 2، ف 65، ص48

[2] Marie-Françoise Baslez : ***Histoire politique du monde grec***, Nathan, Paris 1994, p. 116

وتعطي المؤلفة نفسها مثالا عن كيفية الاقتراع "الديموقراطي" في الجمعية العامة : فقد كان يتم بواسطة "شقفة" أو "صدفة" تحمل اسم المطلوب انتخابه أو طرده. والحال أن آلاف الشقف والأصداف التي عثر عليها بالتنقيب في موقع الساحة العامة بأثينا القديمة كانت مكتوبة بيد واحدة، مما "يعني أن قسائم الاقتراع كانت تعد سلفا".

[3] **السياسة**، ك 4، 1293 ب، ص 162

الدخيل أرسطو : **فالفيلسوف الوحيد الذي أنجبته الديموقراطية الأثينية في "عصرها الذهبي" – سقراط – حكم عليه بالاعدام من قبل الديموقراطية عينها – وقد بلغ من العمر عتيا – بالاعدام. »** (ص 344)

المثال الثالث: ويتطرق فيه طرابيشي للعلاقة بين الله والعقل والطبيعة عند اليونان وفي الإسلام والمسيحية وفي الفلسفة الحديثة. إذ يقول الجابري : « على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هراقليطس إلى اليوم، فإن هناك **ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور**، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الاغريقية-الأوروبية. هذان الثابتان هما : أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة؛ ب- الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة أخرى. الثابت الأول يؤسس وجهة نظر في الوجود، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر في المعرفة. ولهذا فقد فصلنا بينهما. أما في الواقع فهما يشكلان معا ثابتا بنيويا واحدا قوامه **تمحور العلاقات في بنية هذا العقل الذي نتحدث عنه حول محور قطباه: العقل والطبيعة.** والذي لا شك فيه هو أن القارئ قد لاحظ **غياب الإله**، أو أي قوة أخرى مفارقة، كطرف ثالث.والواقع أنه سواء فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة[1]، أو بنية العقل الذي أسسته الفلسفة اليونانية، أو حللنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن **الإله لا يشكل طرفا ثالثا** فيها مستقلا بنفسه عن الطبيعة والإنسان... **المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها ثابتان أساسيان في بنية الفكر الغربي، اليوناني-الأوروبي.** فلننظر ما عليه الحال بالنسبة ل "العقل العربي"... علينا أن نلاحظ أولا، أن ما يميز العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الإسمية هوأن العلاقات داخله تتمحور **حول ثلاثة أقطاب : الله، الإنسان، الطبيعة.** وإذا أردنا تكثيف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني-الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان. أما **الطبيعة** فلا بد، في هذه الحالة، من تسجيل **غيابها النسبي**، لربما بالدرجة نفسها التي سجلنا غياب الله في بنية العقل اليوناني-الأوروبي"[2] (ص344-345)

« والواقع أن مفهوما "بيولوجيا" و"وراثيا" للعقلية هو وحده الذي يبيح (للجابري) أن يماهي ، بدون أي حذر ابستيمولوجي، بين العقلين اليوناني والغربي رغم الهوة التي تفصل بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية الحديثة والتي لا تقل عمقا واتساعا عن تلك التي تفصل بين هذه الأخيرة والحضارة العربية الإسلامية. وعدم الحذر، بل **التهور الابستيمولوجي** هذا عينه هو ما يبيح (للجابري) أن يسجل "غيابا للإله" عن بينية العقل اليوناني موازيا ومساويا لغيابه عن بنية العقل الغربي الحديث. وبدون أن ندخل في نقاش حول مدى غياب الله في الفكر الغربي الحديث، فإننا سنلاحظ أن أكثر ما يميز الفكر اليوناني، بدءا بسقراط وأفلاطون، ومرورا بارسطو، وانتهاء بأفلوطين، **هو كلية حضور الله فيه."** (ص 346)

« وفي الوقت الذي يحضر الجابري الإنسان والطبيعة في بنية العقل اليوناني ويغيب الله [...]، فإن العكس بالضبط هو ما يعيد إلى العقل اليوناني تطابقه مع واقعه التاريخي : **فالله حاضر في بنية هذا العقل بطغيان إلى حد تغييب الإنسان والطبيعة معا.** والواقع ان مفهومي الإنسان والطبيعة المرتبطتين بتطور النزعة الإنسانية والعلوم الطبيعية في الحضارة الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر، ما كان لهما أن يؤسسا نفسهما في استقلال وسؤدد ذاتيين كقطبين مواجهين للقطب الإلهي في كون مثل الكون اليوناني عامر بالآلهة والألوهية، وهذا إلى حد تأليه الأجرام السماوية نفسها. » (ص 347)

« عن ذلك يقول إميل برهييه : « إن معنى الإنسان، لدى اليونان، تابع لمعنى الكون الذي يؤلف كلا واحدا ناجزا أزلا أبدا، يحتل فيه كل واحد موقعه المحدد، أوشبه المحدد سلفا، بلا تغيير"[3]. وبتعبير آخر، إننا لا نستطيع أن نتحدث إلا بصعوبة عن انتروبولوجيا لدى أرسطو. وإذا تحدثنا عنها فينبغي التحديد حالا بأنها **"انتروبولوجيا كسمولوجية"**[4]. والحال أن نصاب الكسمولوجيا، كما نصاب الأنطولوجيا لدى أرسطو، ثيولوجي : فإله أرسطو "الرهيب"، على حد تعبير ليون روبان، يربط كل ما في الكون من أصغر ذرة فيه إلى أكبر جرم بآلية حركية متصلة غايتها كما نقطة انطلاقها المطلقة فيه هو كمحرك أول غير متحرك. وأرسطو لا يتردد في الجزم : « إذا انعدم هذا الموجود الأول، هذا الواحد الأحد، انعدم كل شيء معهما". وإذا كان هو شأن "العقلاني" أرسطو، الذي أله العقل وأغناه، بفضل الآلية الكونية البديعة التنظيم، عن التدخل، فما شأن "اللاعقلاني" أفلاطون الذي كان أسطر الإله وأوكل إليه وظيفة الخلق والتنظيم الدائم للعالم، وخصه ك "أب" منجب بدور تدخلي ستكرسه الديانة المسيحية اللاحقة باسم "العناية الإلهية" : فهو "الأب الكلي القدرة... الذي يحكم كل ما هو كائن وكل ما سيكون"؟[5] ولعل ارسطو نفسه، يوم كان لا يزال قريبا من أستاذه، هو خير من يعبر عن كلية حضور الله في الفلسفة اليونانية منذ أن دخلت في طورها السقراطي الأثيني، عندما قال : "إن مبدأ العقل ليس العقل، بل شيء أعلى منه : وماذا يمكن أن يكون أعلى من العلم والعقل معا سوى الله". [6] (ص 348-349)

« والواقع أن **السفسطائيين** وحدهم هم الذين حفروا لتصور الإنسان موقع قدم في الفلسفة اليونانية بإعلانهم، بلسان بروتاغوراس، أن **الإنسان مقياس كل الأشياء طرا.** ولكن "الثورة السقراطية"، التي قادها أفلاطون وأرسطو، لم يكن لها

---

[1] لن ندخل في نقاش لهذه النقطة. ولكن لنلاحظ أن اليونان، دوما كشعب استثنائي في التاريخ، يمارسون استثنائيتهم هذه حتى في مرحلتهم الميثولوجية في نظر ناقد العقل العربي.

[2] **تكوين العقل العربي،** ص 27-29

[3] إميل بريهييه : »اللوغوس الرواقي، الكلمة المسيحية، العقل الديكارتي"، في **دراسات في الفلسفة القديمة،** ص 169

[4] Rémi Brague, ***Aristote et la question du monde,*** p. 224

[5] أفلاطون : الرسالة السادسة، في **الأعمال الكاملة، 323** د، تحقيق وترجمة إميل شامبري، المجلد الثامن، ص 303

[6] أرسطو : **الاخلاق إلى أودامس،** ك8، 1248 أ، تحقيق وترجمة فياني ديكاري، منشورات فران، الطبعة الثالثة، باريس 1991، ص 215

***Éthique à Eudème*, traduction de Vianney Décarie, Vrin, 1991**

من هم سوى تسفيه السفسطة وتدميرها. فبالإضافة إلى مساجلة أفلاطون ضد بروتاغوراس في المحاورة التي تحمل هذا الإسم – وهي على كل حال أولى محاوراته المسماة ب "السقراطية" – فقد انتهى إلى الإعلان في آخر كتبه بأن "مقياس الأشياء طرا هو الله"1. أما أرسطو فقد خصص فقرات مطولة من كتاب **ما بعد الطبيعة** ليدحض بروتاغوراس وليقلب عليه صيغته : فالإنسان، الذي يراد له أن يكون مقياس الأشياء طرا، لا يصلح، وهو الكائن الذي ينتمي إلى عالم الكون والفساد، لا إلى عالم الماهيات، حتى لأن يكون مقياس نفسه."2 (ث 349-350)

" **وكما كان يستحيل في الكسموس اليوناني المغمور بالألوهية أن يتقطب الإنسان، كذلك كان يمتنع أن تتقطب الطبيعة.** وصحيح أن كلمة "الطبيعة" كانت أسبق إلى الظهور في الفلسفة المكتوبة باليونانية من كلمة "الإنسان". بل صحيح أن معظم الفلاسفة القبسقراطيين قد نسبت إليهم كتب – ضاعت كلها – تحمل عنوان : **في الطبيعة**. وصحيح أخيرا أن أرسطو نفسه ترك سفرا خالدا في علم الطبيعة أسماه الناقل العربي القديم : **السماع الطبيعي. ولكن كلمة "الطبيعة" نفسها ما كانت تعني ما باتت تعنيه ابتداء من مطلع عصر النهضة الأروبي** عندما اتجه العلم الناشئ إلى قراءة **كتاب الطبيعة** بدلا من الاكتفاء بمطالعة كتب القدمين وشروحها المتراكمة. فعند هؤلاء الأقدمين ما كانت الطبيعة تعني العالم الخارجي المحيط بالإنسان، بل مبدأ النماء في الوجود أو كذلك المادة الأولى التي اشتق منها الوجود. وفضلا عن ذلك، فإن "الثورة" التي كان رائدها سقراط نقلت الفلسفة اليونانية من النصاب **الفيزيولوجي** الذي كانت عليه في طورها الإيوني إلى النصاب **الثيولوجي** الذي تكرس لها في طورها الأثيني. (ص 350)

« ومشهور هو، من هذا المنظور، الهجوم الذي يشنه أفلاطون، في الكتاب العاشر من **القوانين** (886 ب -899 د)، على الفيزيولوجيين، أي على الفلاسفة القبسقراطيين لأنهم أفسدوا الشبيبة واستاقوها إلى الإلحاد بتأملاتهم وفرضياتهم حول أصل العالم. والواقع أن إحدى المهام الرئيسية التي سيأخذها على عاتقه المنقِذ الأول "للثورة السقراطية" هي طرد **الطبيعة** خارج دائرة التفكير الفلسفي. فالفلسفة طلب للحقيقة، والطبيعة لا حقيقة لها. فالطبيعة متغيرة؛ وككل ما هو متغير، فإنها تفضي إلى **الظن**، لكنها لا تفضي إلى **العلم. » (ص 350)**

« ولم يذهب أرسطو **"الواقعي"**، صاحب المباحث الفذة في علم الأحياء، مذهب أستاذه في نفي الطبيعة و علمها؛ ولكنه لم يخصها أيضا، في كتابيه الكبيرين عن الطبيعة وما بعد الطبيعة، بمكانة الصدارة. فهذه حصرا تعود إلى الموجود الأول، الذي يمتنع بدونه وجود كل موجود آخر. اما الطبيعة فيأتي ترتيبها في المحل الثاني، ولم ينكر أرسطو أن تكون الطبيعة موضوعا للعلم، ولكنه أنكر أن تكون موضوعا للفلسفة. فالفلسفة هي علم "الجوهر اللامتحرك"، اي الله. ولذا فهي العلم النظري الأول أو الفلسفة الأولى. أما العلم الطبيعي فهو – وإن رقي بدوره إلى مرتبة العلم النظري – علم الجوهر المتحرك، أي « الجوهر الذي يحوز في ذاته مبدأ حركته وسكونه» (وذلك هو تعريف الطبيعة أصلا عند أرسطو). والحال أن نسبة المتحرك إلى اللامتحرك كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي، أو كنسبة الزمن إلى الأبدية، أو كنسبة العلل الثواني إلى العلل الأولى. والطبيعيات لا ترقى إلى أن تكون أكثر من علم للعلل الثواني... » (ص 351)

«إن أرسطو لم يعط قط الطبيعة – بصرف النظر عن المكانة من العلم التي خصها بها – المعنى الذي ستتظهر به مع بزوغ فجر الثورة العلمية للأزمنة الحديثة. وهذا ما حمل مختصا بارزا في الطبيعيات الأرسطية على التنبيه إلى ضرورة الحذر من الالتباس الذي لا بد أن ينشأ من جراء ترجمة physis أرسطو ب "الطبيعة nature »3. وبالفعل، إن أرسطو، في المعجم الفلسفي الذي أدرجه في مقالة "الدال" من كتاب "ما بعد الطبيعة" والذي شرح فيه نحوا من ثلاثين مصطلحا، يميز في "الطبيعة" **خمسة معان** ليس بينها معنى واحد يمت بصلة وثيقة إلى "الطبيعة" بمفهومها الحديث. » (ص 352)[4]

« وأخيرا، فإن فكرة الطبيعة نفسها، بقدر ما كانت موروثة من الاغريق، كانت تبدو للاهوتيي الشطر الأول من العصر الوسيط **فكرة وثنية.** والقديس أغسطينوس، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، الذي يمثل فلسفيا نهاية الأزمنة القديمة وبداية العصر الوسيط، هو من أعطى لسائر اللاهوتيين المسيحيين من بعده إيقاع الموقف المسيحي السلبي من الطبيعة وعلمها. ففي كتاب التعليم الديني enchiridion الذي وضعه برسم معتنقي المسيحية قال : « عندما يطرح علينا السؤال الذي يتعلق بمعرفة ما نعتقده ونؤمن به في موضوع الدين، فلا ضرورة لسبر طبيعة الأشياء، كما فعل أولئك الذين سماهم الاغريق ب**الطبيعيين**. وليس علينا كذلك أن نخشى من أن يكون المسيحي جاهلا بقوة وعدد العناصر – عدد الأجرام السماوية ونظامها

---

1 أفلاطون : الرسالة السادسة في : **الأعمال الكاملة،** 323 د، المجلد الثامن، ص 303

2**ما بعد الطبيعة،** مقالة الكاف، 1062 ب . وانظر في موقف أرسطو من صيغة "الإنسان=المقياس" الفقرة الثالثة من الفصل الأول من كتاب جلبير روميير دربي : **الأشياء بذاتها**، منشورات لاج دوم، لوزان 1983، ص60-67

Gilbert Romeyer Dherbey, ***Les choses mêmes - La pensée du réel chez Aristote,*** L'Äge d'Homme, Lausane 1983.

3Augustin Mansion, ***Introduction à la physique aristotélicienne,*** p. 93

4 [وهذه المعاني هي:
- "الطبيعة تقال، بمعنى أول، لتولد ما ينمو.
- والطبيعة، بمعنى ثان، هي العنصر الأول المباطن الذي منه ينمو ما ينمو. مثل البذرة أو النطفة.
- والطبيعة ثالثا مبدأ الحركة الأول لكل موجود طبيعي.
- ويطلب اسم الطبيعة رابعا على المادة الأولى التي يأتي منها أو يصنع منها شيء اصطناعي.. فالقلز مثلا طبيعة التمثال.. والخشب طبيعة الأشياء التي من الخشب.
- والطبيعة، خامسا وأخيرا، تقال لماهية الأشياء الطبيعية، أي الصورة التي تؤول إليها المادة الأولية بعد اكتمال صيرورتها"]

وكسوفها؛ صورة السماء؛ أنواع وطبيعة الحيوانات والنباتات والأحجار والينابيع والأنهار والجبال؛ الحوليات والمسافات؛ نذر اقتراب العاصفة؛ أو آلاف الأشياء الأخرى التي اكتشفها أولئك الفلاسفة أو حسبوا أنهم اكتشفوها... فحسب المسيحي أن يعتقد أن العلة الوحيدة لجميع الأشياء المخلوقة، السماوية أو الأرضية، المنظورة أو اللامنظورة، هي طيبة الخالق، الله الذي لا إله غيره؛ وحسبه أن يؤمن بأنه لا وجود لشيء، عداه سبحانه، لا يستمد وجوده منه سبحانه"[1]. (ص 354-355)

« لذا فإن المرء **ليذهل** – لا نجد تعبيرا أخف من هذا – عندما يقرأ بقلم (الجابري)، ودوما في معرض المقابلة الضدية مع هذا العقل، **أن الطبيعة ثابت دائم في "بنية الفكر اللاتيني المسيحي"**، وليذهل أكثر بعد عندما يقال له إن حضورها الاستقطابي هذا يقابله "غياب الله أو أية قوة أخرى مفارقة في بنية هذا الفكر". ثم يزيده ذهولا بعد هذا كله أن يستشهد (الجابري) بالفكرة اللاهوتية المسيحية عن "تجسيد الله في المسيح" ليستخلص من ذلك وقوف "الله والانسان في قطب، والطبيعة في قطب مقابل" في بنية العقل الأوروبي في طوره المسيحي اللاتيني. » (ص 355)

" ولئن يكن النص الذي أوردناه للقديس أغسطينوس كافيا ليشهد، على العكس، على مدى **كلية** حضور الله و **كلية** غياب الطبيعة في الفكر اللاتيني المسيحي، **فإن الاستشهاد بواقعة "التجسد" من قبل (الجابري) ينم عن سوء تأويل لهذه الواقعة وعن سوء توظيف معا**. فلو صح أن "التجسيد" يجمع بين الله والإنسان ويجعل منهما طرفا واحدا في مقابل الطبيعة[2]، فإن هذه "التجلية" ينبغي أن تحسب للفكر المسيحي اليوناني الشرقي قبل أن تحتسب للفكر المسيحي اللاتيني الغربي. فآباء الكنيسة الشرقيون، الذين كتبوا باليونانية، هم الذين خاضوا في أحر المساجلات وتزعموا الانشقاقات في داخل المسيحية حول طبيعة المسيح. ثم إن واقعة التجسد ما كانت تعني ولا تستتبع أي تقطيب للطبيعة ولو "كطرف مقابل". بل على العكس : **فبدلا من تأسيس فزيولوجيا مضادة، فقد مهدت لتأسيس انتروبولوجيا**. ففكرة التجسد أحدثت بالفعل انقلابا في نظام القيم : فقد مثلت، على حد تعبير غوسدورف، "إعادة اعتبار انطولوجية للشرط الإنساني"[3]. فالرباط الوثيق الذي كان يقيمه الفكر اليوناني بين الثيولوجيا والكسمولوجيا تحول، مع المسيحية وفكرة التجسد، إلى تمفصل بين الثيولوجيا والأنتروبولوجيا، مع تهميش في الوقت نفسه للكسمولوجيا والفيزيولوجيا. فالبشرية الفانية، لا الأجرام السماوية الأزلية، باتت هي شعب الله المختار. وأضحى الإنسان، لا الكون، هو في مركز الخلق. وتحرر من الحتمية الكسمولوجية ليغدو الصانع الشخصي لمصيره، وإن بتخل من النعمة الالهية. وبديهي أن الإنسان، في العالم الديني للعصر الوسيط، ما كان له أن يستقل بنفسه في سؤدد تام : فهذه سيرورة لن ترى النور إلا ابتداء من القرن الثامن عشر. ولكن فكرة التجسد، بالتضامن مع فكرة الخلق الإلهي، أعتقت الإنسان من شرطه الحيواني وجعلته أكمل مخلوقات الله بعد أن كان في الفكر اليوناني أول الحيوانات أو "الحيوان الأكثر طبيعة" بحسب تعبير أرسطو.[...] » (ص 355-356)

« هل هذا معناه أننا ننكر أن يكون العصر الوسيط اللاتيني المسيحي عرف أي شكل من أشكال "الطبيعة"؟ إن هذا بالإجمال رأي أولئك الذين يعتقدون من الباحثين والمؤرخين أن العصر الوسيط بجملته لم يكن إلا وقتا ضائعا بالنسبة إلى الثقافة. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفضاء العقلي للثقافة الوسيطية ليس هو عين الفضاء العقلي للعلم الراهن، وأن العالم الوسيطي كان لاهوتيا قبل أن يكون طبيعيا أو كيمائيا، وأنه ما كان على كل حال يسكن العالم عينه الذي يسكنه عالم الأزمنة الحديثة، فلا بد لنا من الاعتراف في هذه الحال بأن العصر الوسيط اللاتيني عرف هو أيضا ضربا من "الطبيعة"، بدون أن يترتب على هذا الاعتراف أن "الطبيعة الوسيطية مطابقة لطبيعة الفلسفة اليونانية أو لطبيعة العلم الحديث"[4]. **فالطبيعة الوسيطية مرادفة للضرورة**. فحيثما وجد تواتر لظاهرة بعينها، فهذا معناه وجود طبيعة آمرة لها. فكل ما يحدث بانتظام هو نتيجة طبيعية لعلته. ولكن العلل الطبيعية هي علل ثوان، وبتعبير آخر : **علل معلولة**. وخلف كل معلول يكمن قصد إلهي. فالله هو **معلل العلل**، كما كان يقول إخوان الصفاء، أو **مسبب الأسباب** كما سيقول الغزالي. وتدخل الله على صعيد العلل، بحيث تنفك رابطة اللزوم بينها وبين معلولاتها، هو ما يفسر **المعجزة**. والحال أن الكون الوسيطي، كما يلاحظ اتيين جلسون كبير مؤرخي فلسفة القرون الوسطى، عامر بالمعجزات. فما دامت الطبيعة الوسيطية تنبثق عن الله بحرية مشيئته، لا عن فيض ضروري، فهذا معناه أن "الله قادر على أن يؤتي معلولات العلل الثواني بدون هذه العلل، أو حتى أن يؤتي معلولات تعجز عنها هذه العلل"[5]. وإذا كانت المعجزة تتبدى من وجهة النظر البشرية لا عقلانية لأنها تخرق القانون الطبيعي، فإنها تحتفظ بمعقوليتها تامة من وجهة نظر الله. »[...] (ص 356-357)

« وإنما ابتداء من النصف الأول من القرن الثاني عشر، كما يفيدنا مؤرخ "الفلسفة الوسيطية"، بدأ الوسيطيون يكتشفون **"أرسطو والعلم الطبيعي العربي"[6]**. وهذه مفاجأة ليست بهينة بعد كل توكيدات (الجابري) عن طلاق هذا العقل مع الطبيعة المعقود عصمتها للعقل اليوناني-الأوروبي حتى في طوره المسيحي اللاتيني. ولنترك لمؤرخ **"الفلسفة الوسيطية"** دوما أن يقلب دعوى (الجابري) راسا على عقبها : « إن ترجمات **السماع الطبيعي** و**التولد والفساد** و**السماء** لأرسطو، مصحوبة باعمال ابن سينا وابن رشد، كانت هي المؤشر [في فلسفة العصر الوسيط] لظهور علم طبيعي متحدد بموضوع مخصوص : الطبيعة ونظرية الحركة والمتحرك"[7]. والحال أن (الجابري) لا يكتفي بأن يعمد ما استورده الفكر المسيحي اللاتيني عن طريق الترجمة "ثابتا بنيويا"، بل يسقط هذا الثابت عن البنية العقلية للمصدر الذي جاءت منه هذه الترجمة :

---

[1]أورده توماس كوهن في : **الثورة الكوبرنيكية، ص 123**

[2]**تكوين العقل العربي**، ص 28

[3]جورج غوسدورف : **أصول العلوم الإنسانية**، ص 151

[4]Etienne Gilson, ***L'esprit de la philosophie médiévale,*** Vrin 2è éd. Paris 1969, p. 346

[5]المصدر نفسه، ص 359

[6]Alain de Libéra, ***La philosophie médiévale,*** PUF, Paris 1992, p. 53

[7]المصدر نفسه، ص 56-57

أي الفكر العربي الإسلامي. فمرة أخرى تقترن المزايدة بمناقصة. والخطير في الحالتين أنهما تتمان على حساب الحقيقة التاريخية. » (ص 357-358)

[..] « لهذا فإن دعوى (الجابري) ينبغي أن تعكس بمقدار 180 درجة : فلئن يكن رأس الهرم في الحضارتبين اللاتينية المسيحية والعربية الإسلامية يحتله قطب الله بلا منازع، فإن القاعدة التي توسعها الثانية لقطبي الطبيعة والإنسان أوسع بما لا يقاس من تلك التي توسعها لهما الأولى. وهذا لأسباب أربعة :

أولا: إن التجربة التاريخية للدين الإسلامي معاكسة تماما للتجربة التاريخية للدين المسيحي في القرون الأولى. فالمسيحية عاشت هذه القرون تحب الأرض إن جاز التعبير، دفعا عن نفسها لشر الاضطهادات، وصاغت لاهوتها الأول بمنطق استشهادي يعطي الأولوية للحياة الأبدية على الحياة الفانية، وبالتالي للإنسان الروحاني على الإنسان المادي بحسب تعبير القديس بولس. أما الإسلام فقد مضى بسرعة، بعد فترة وجيزة من الاضطهاد والمهاجرة، يؤسس نفسه في دين غالب وفي دولة منتصرة ما قيض للمسيحية أن تعرف مثيلا لها إلا بعد تنصر قسطنطين في القرن الرابع الميلادي.[...] » (ص 358)

ثانيا: « لئن تكن المسيحية ديانة **خلاص،** فإن الإسلام قد يكون قابلا للحد بانه ديانة **تكليف**. والتكليف حقوق لله على الإنسان أن يؤديها. فإذا أداها صارت له إزاء نفسه وإزاء دنياه حقوق من حقه، بل من واجبه، أن يتمتع بها.[...] وإذا كانت النزعة الزهدية أفسحت هامشا واسعا للتصوف في الإسلام، فإن النزعة المتعية المضادة قد أعطت دفعة كبيرة لتطور العلوم الدنيوية. فالإسلام لم يعرف – قبل ابتداء انحطاط الحضارة العربية الإسلامية – معضلة تضاد الدين والعلم التي عرفتها المسيحية.[...] (ص359- 360)

ثالثا: « لئن تكن الواقعة الأساسية في المسيحية هي **تجسد** الله في المسيح، فإن الواقعة الأساية المعادلة في الإسلام هي **تكلم** الله في القرآن. ولئن تكن واقعة التجسد تخاطب في الإنسان وجدانه، فإن واقعة التكلم تخاطب عقله. **فالمسيحية في التحليل الأخير قصة. أما الإسلام فخطاب موجه للعقل**. والمسيحي مطالب، أكثر ما هو مطالب، ب "الاقتداء بالمسيح". أما المسلم فمطالب ب"الفهم عن الله" كما كان يقول المحاسبي. ومن هنا فإن القرآن دعوة دائمة إلى تشغيل الذهن لفهمه واستيعابه تفسيرا وتأويلا واستنباطا.[...] » (ص 360)

رابعا: « وربما أولا من حيث الترتيب التاريخي – لقد قامت الحضارة المسيحية اللاتينية على **قطيعة لغوية** مع التراث اليوناني أو المكتوب باليونانية. وهذه القطيعة أتاحت للبعد اللاهوتي في هذه الحضارة أن يحتل كامل مساحة الوعي بدون أن يضطر إلى أن يجر معه "الثقل الميت" للطبيعيات الأرسطية والكسمولوجيا اليونانية "الوثنية". وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن يحمل أشهر كتب اللاهوت المؤسسة لهذه الحضارة عنوان "مدينة الله"[1]. وبالمقابل، فإن الحضارة العربية الإسلامية قد رأت النور على قاعدة من الاتصالية مع التراث اليوناني ومع المسيحية الشرقية الناطقة أو الكاتبة باليونانية. فالنخبة المثقفة السريانية، التي صانت التراث اليوناني وساهمت في إغنائه، هي عينها التي نقلت هذا التراث، عندما تعربت أو أسلمت، إلى اللغة العربية ومارست فعاليتها – بالتضامن مع النخبة الفارسية – في تكوين العقل العربي في "عصر التدوين" في استمرارية مع التقاليد الفلسفية والعلمية لثقافة الحوض الشرقي من البحر المتوسط التي راكمت تراثا يجاوز في العمر ألف سنة. وبما أن الثيولوجيا اليونانية ما كانت تتفق كثيرا مع المنطلقات اللاهوتية للديانة الإسلامية الجديدة، فقد جرى في مرحلة أولى على الأقل نقل التراث المنطقي والطبيعي حصرا، وهذا ما أبقى هامش الإنسان والطبيعة في بنية الفكر العربي الإسلامي أوسع بما لا يقاس مع هامشها في بنية الفكر اللاتيني المسيحي. وليس من قبيل الصدفة أن يكون "الطبيعي" أرسطو هو الذي فرض نفسه في البداية – وإلى النهاية – في الساحة العقلية العربية الإسلامية، بينما لم يتعاط الشطر الأول من العصر الوسيط اللاتيني إلا مع "الإلهي" أفلاطون.[...] ومهما يكن من أمر، فإننا نملك دليلا ماديا لا يدحض على أن "الطبيعة" و"الإنسان" كانا من المفاهيم التي شقت طريقها في وقت مبكر من الثقافة اليونانية أو المكتوبة باليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية بوساطة سريانية. فمن أولى الكتب التي نقلت إلى العربية – والعناوين دالة ههنا بحد ذاتها – كتاب **"سر الخليقة وصنعة الطبيعة"** وكتاب **"في طبيعة الإنسان"**. الأول منسوب إلى **"بلينوس الحكيم"**، وهو في الواقع موضوع باليونانية في القرن السادس الميلادي بقلم أو بترجمة القس السرياني "ساجيوس"، الذي "كان منزله بنابلس". والثاني من تأليف أسقف حمص السرياني "نميسيوس" في مطلع القرن الخامس الميلادي. الأول تصفه محققته، أورسولا وايسر، بانه "موسوعة في العلوم الطبيعية"، والثاني بأنه "رسالة في الأنتروبولوجيا"[2]. وما يبعث على الإعجاب في الكتابين، رغم انهما محرران بقلم رجلي دين، أنهما يصدران عما لن نتردد في أن نسميه **نزعة طبيعية وإنسانية حقيقية**. فصحيح أن نظرية الخلق الإلهي تشغل الفصل الأول بتمامه من الكتاب، وأن الله ماثل في الفصل بكلية حضور بوصفه « علة العلل »، ولكن على مستوى العلل المعلولة فإن مؤلف « **سر الخليقة وصنعة الطبيعة »**، وما أدرجه فيه من فصول « في طبيعة الإنسان »، يصر، بعناد علمي يمكن وصفه بأنه سابق لأوانه، على تقديم تفسير محض طبيعي للطبيعة، ومحض بيولوجي للإنسان.». (ص 361-362)

---

[1] في هذا الكتاب، الذي كتبه القديس أغسطينوس في آخر حياته، يرد كبير بناء الكنيسة اللاتينية – الذي كان بالمناسبة يكره اللغة اليونانية – التهمة الموجهة إلى المسيحيين بأنهم هم المسؤولون، بمقاطعتهم آلهة روما، عن اجتياح قبائل القوط للمدينة الخالدة وإعمالهم فيها يد النهب والذبح على مدى ثلاثة أيام متوالية، مؤكدا أن هذه "الشرور المادية" قد تكون تحذيرا من الله للمسيحيين الذين ما زالوا متمسكين بمتع الدنيان وإن الشر "الحقيقي" لا يمكن أن يأتي من عنف خارجي، بل فقط من النفس الداخلية الأمارة بالسوء.

[2] **سر الخليقة وصنعة الطبيعة**، وفي ذيله **كتاب في طبيعة الإنسان**، منشورات معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، 1979، المقدمة، ص 10-18. والدليل على قدم ترجمة هذين الكتابين، اللذين ستعاد ترجمتهما لاحقا، هو ان المصطلح الفلسفي فيهما لم يكن قد استقر. فالهيولي أو المادة تترجم ب "السوس"، والجوهر ب "الصميم".

ويختم طرابيشي الكتاب بالحديث عن **الطبيعة في الثقافة العربية الإسلامية** قائلا : « **إن قطب الطبيعة الذي يغيبه الجابري هو ما يحضر في الفكر العربي الإسلامي حضورا راجحا** – ودوما في إطار النسبية التي تسمح بها البنية الدينية لفكر العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي على حد سواء – لا يصمد معه حضوره المقلص إلى الحد الأدنى في الفكر اللاتيني المسيحي. ولن نتحدث هنا عن مئات الكتب التي وضعت في كل فن من فنون الطبيعة على حدة، ولا عن العشرات من أفذاذ العلم العربي الذين ما كان أحد منهم لاهوتيا[1]، ولا عن أدب الطبيعة الذي ما عرفه الأدب اللاتيني المسيحي قط والذي أدرك ذروة تطوره بالمقابل في الشعر الأندلسي[2]. ولكن حسبنا أن نتوقف هنيهة عند محطات ثلاث من النتاج العقلي في باكورة الحضارة العربية الإسلامية، وفي عصرها الذهبي، وفي طور أفولها. » (ص 363-364)

أولا: جابر بن حيان « الذي مارس نشاطه برعاية الأسرة البرمكية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، والذي قد تكون النصوص المنسوبة إليه اقدم نصوص "فلسفية" نحوزها باللغة العربية. والحال أنه إذا كان جابر بن حيان وريثا في الفلسفة لأفلاطون، فإنه في العلم الطبيعي (والمنطق) وريث لأرسطو. فطبيعياته هي **الطبيعيات الكيفية** كما تداوله الفلاسفة بعد أرسطو الذي كان أعلن أن "الطبيعة" بحكم احتوائها كلها على المادة - [والمادة تغير] – لا تصلح لأن يطبق عليها المنهج الرياضي[3]. ولعل (الجابري) ما كان ليشن هجومه البالغ الضراوة – كما سنرى – على جابر بن حيان بوصفه ممثلا مبكرا "للعقل المستقيل" في الثقافة العربية لو ادرك أن "الكيمياء" هي العلم الطبيعي الوحيد الذي أبقى أرسطو بابه مفتوحا منذ أن قطع الطريق لمدة الف سنة على الطبيعيات الكمية. فكيمياء جابر بن حيان -ككل كيمياء اخرى قبل ثورة العلم الحديث – هي كيمياء الطبائع الأرسطية الأربع وتمازجها. ونصابها الابستيمولوجي هو فكرة قابلية الطبيعة للتحول - « التدبير" – إلى طبيعة أخرى. » [...] « ولعل فضل جابر بن حيان الكبير لا يكمن في نتائج تجاربه "التدبيرية"، بل في "قانون إيمانه". فهو قد رد إلى العلم الطبيعي نصابه الابستيمولوجي الذي أنكره عليه الثيولوجيون من الفلاسفة. فضدا على دعوة من يقول إن "العلم لا يصل إلى ما في الطبيعة" يقول : « العلم يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه، فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟"[4]. بل إن جابر بن حيان، في دفاعه عن علمه الطبيعي وإمكانياته، يبتدع بدعة في تاريخ الفلسفة. فعلى عكس التقليد الأفلاطوني الذي وجدناه يعلن أنه لا علم بالطبيعة لأنه لا علم بالمتغير، وعلى عكس التقليد الأرسطي الذي وجدناه يقر بإمكانية علم طبيعي ولكن بدون أن يرفعه إلى مقام الفلسفة التي تبقى وحدها مختصة بدراسة العلل الأولى، فإن جابر ين حيان يفصل ما بين العلم الإلهي والفلسفة ويجعل الأول مختصا بعلم العلل ويكل إلى الثانية دراسة المعلولات. ف"حد العلم الإلهي أنه علم العلة الأولى" و "حد العلم الفلسفي ان العلم بحقائق الموجودات المعلولة". و"حد العلوم الإلهية أنها علوم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة والعقل والعلة الأولى وخواصها"، و"حد الفلسفة انها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل"[5]. نحن إذن و هذا اقل ما يمكن قوله – أمام انقلاب ابستيمولوجي، على الأقل من منظور تقطيب الطبيعة :-ففي التقليد الأفلاطوني-الأرسطي السائد **ليس من فلسفة بالطبيعة**، وفي التقليد الذي حاول جابر بن حيان إرساءه **ليس من فلسفة إلا بالطبيعة**. »[...] و "الكرامة الفلسفية التي رفع إليها علم الطبيعة كان يمكن أن تجعل منه، لو عاش في مطالع عصر النهضة، بيكونا آخر، إن لم يكن فرنسيس بيكون مؤلف **"في كرامة العلوم"**، فعلى الأقل روجر بيكون الذي قال عنه كبير مؤرخي الفلسفة الألمان فلهلم تينمان : « رجل عظيم كان يمكن أن يعطي للثقافة العلمية برمتها وجها جديدا واتجاها جديدا فيما لو أمكن لعصره أن يفهم عمق تفكيره"[6] (ص 364-366)

ثانيا: إخوان الصفاء الذين وضعوا في مطلع القرن الرابع الهجري أول موسوعة في الحضارة العربية الإسلامية. فمن رسائلهم الإثنين والخمسين، المتماسكة أسلوبا وبنية ورؤية للعالم، خصوا الرياضيات (العدد، الهندسة، الفلك، الموسيقى، الجغرافية، النسب العددية والهندسية، إلخ.) بست رسائل، والطبيعيات (الهيولي والصورة، المكان والزمان، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المواليد الثلاثة : الحيوان والنبات والمعدن، تركيب الجسد، النطفة، الحاس والمحسوس، ماهية اللذات والآلام، الحياة والموت، إلخ) بسبع عشرة رسالة. وعلى هذا النحو، فإن الطبيعيات تؤلف وحدها ثلث موسوعة إخوان الصفاء، وبإضافة الرياضيات تؤلف نصفها. »[...] « وتشغل الطبيعيات تمام المجلد الثاني من الرسائل، أي نحوا من خمسمئة صفحة من اصل ألفين. ولكن ما يميز طبيعيات إخوان الصفاء ليس فقط صفتها الموسوعية، بل كذلك، وفي المقام الأول، طبيعتها الثنائية. فالطبيعة عند إخوان الصفاء علوية وسفلية، **نفسية** في تعينها العلوي، و**طبيعية** في تعيينها السفلي. ولهذا جاز وصف طبيعياتهم بأنها أفلاطونية-أرسطية معا. »(ص 366)

ويختتم طرابيشي الفقرة المخصصة لإخوان الصفاء بإيراد نص : « يقيم بين الطبيعة والطبيعة علاقة فعل وانفعال تقوم فيها الطبيعة الجامدة بدور فاعل الفعل : « الدليل على صحة ما نقول قول الحكماء في كتاب الحجار ونعتهم لها ان طبيعة تألف طبيعة، وطبيعة تناسب طبيعة اخرى، وطبيعة تلصق بطبيعة، وطبيعة تأنس بطبيعة، وطبيعة تقهر طبيعة، وطبيعة تقوى بطبيعة، وطبيعة تضعف بطبيعة، وطبيعة تلهب طبيعة، وطبيعة تحب طبيعة، وطبيعة تطيب مع طبيعة،

---

[1] ربما باستثناء ابن رشد الذي كان فيلسوفا وطبيبا وفقيها، وباستثناء نصير الدين الطوسي الذي كان فيلسوفا وعالم فلك وعالم كلام.

[2] إن الشعر مستبعد تماما من دائرة التفكير "الابستيمولوجي" لناقد العقل العربي. ومن ثم فقد أعجزه ان يرى ليس فقط النزعة الطبيعية في الشعر الجاهلي والعباسي والأندلسي، بل كذلك النزعة الإنسانية في شعر الغزل الذي تطور مبكرا في الحجاز (في مكة والمدينة حصرا) قبل أن يرحل نحو الأمصار : الشام والعراق والأندلس، ومن هذه الأخيرة نحو أوروبا مع شعراء التروبادور.

[3] **ما بهد الطبيعة**، مقالات الألف الصغرى، 99، ص 118

[4] جابر بن حيان : « كتاب إخراج ما في القوة غلى الفعل"، في : **مختار رسائل جابر بن حيان**، تحقيق ب. كراوس، مكتبة المثنى بغداد، طبعة مصورة عن مكتبة الخانجي، القاهرة 1935، ص 15-16

[5] المصدر نفسه، ص 7

[6] نقلا عن **معجم الفلاسفة**، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1987، ص 203

وطبيعة تفسد مع طبيعة،وطبيعة تبيِّض طبيعة، وطبيعة تحمِّرطبيعة، وطبيعة تهرب من طبيعةن وطبيعة تبغض طبيعة، وطبيعة تمازج طبيعة"[1]. (ص 369)

ثالثا: **ابن تيمية** "مجدد الحنبلية في القرن السابع/الثامن الهجري وصاحب أكبر مشروع ل "أسلمة الإسلام"، أي إغلاق دائرته على نفسها، في ظروف الاحتلالين الصليبي والمغولي اللذين استثارا لدى الحضارة العربية الإسلامية رد فعل الدفاع المشروع عن النفس، مع كل ما يعنيه الموقف الدفاعي من تسويد للعقلية النصية وللايديولوجية "الجمهورية"[2] ولمنهاج "السنة والجماعة". وبديهي أن "شيخ الإسلام" ما كان له، لا أيديولوجيا ولا ابستيمولوجيا، أن يفكر في "تقطيب" الطبيعة. فالله، في التفكير الأصولي، يشغل المساحة كلها، مع هامش معلوم للإنسان من حيث هو مخلوق مكلف. ومع ذلك، ليست "الطبيعة" مستبعدة بالمرة من حقل تفكير ابن تيمية على طريقة الأفلاطوني أغسطينوس. فالطبيعة، في التفكير الأصولي، من خلق الله وآياته. والنص القرآني غالبا ما يدعو المؤمن إلى التأمل في معجزتها الاعتبار بدلالتها على عظمة الخالق وفعل الخلق. ولكن ليس هذا الجانب العام من التعاطي مع مقولة الطبيعة ما يستوقفنا في فكر ابن تيمية. بل حصرا موقفه، الداعي إلى الإعجاب في عصره، من فكرة **القانون الطبيعي**. فقد استأنف ابن تيمية، بعد نحو قرنين ونصف قرن، السجال الذي كان خاضه الغزالي ضد "الفلاسفة" وعارض فيه مذهبهم "الحتمي" بمذهبه "الظرفي"، ومقولتهم عن "الطبيعة" بمقولته عن "العادة"، وفكرتهم عن "التلازم الضروري" بفكرته عن "الاقتران الجائز". والحال أن إن يكن (الجابري) اعتبر الغزالي ممثلا لهذا العقل في نفيه مفهوم "القانون الطبيعي" لصالح مفهوم "مجرى العادة" فإن ابن تيمية، الذي لا يقل تمثيلية لهذا العقل، قد أنكر على الغزالي وعلى جمهور الأشاعرة إنكارهم فكرة "القانون الطبيعي"، وبالتالي إتاحتهم الفرصة للفلاسفة، ممثلين بابن رشد، لاسترداد أنفاسهم و "للاستطالة" على "السلف والفقهاء والجمهور". يقول نص "شيخ الإسلام" : إن كثيرا من أهل النظر والكلام كالأشعري وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره، وانكروا حكم الله المقصود بذلك، وقالوا في لامات كي[3] المذكورة في القرآن كقوله : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، وقوله : « ولذلك خلقهم"، وقوله : « لعلهم يتقون"، وأمثال ذلك، هي "لام العاقبة" وليست لام التعليل". إذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله شيئا لأجل شيء، أو يأمر بشيء لأجل شيء. فهؤلاء لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوى تكون سببا لحدوث شيء. وإذ أنكروا تأثير القدرة التي للحيوان، فهم لما سواها أشد إنكارا. وهؤلاء إذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادعوه من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا نحن نقول أن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك. ولهذا قال الأشعري : إن أخص وصف للرب هو القدرة على الاختراع. والكلام بين هؤلاء ومنازعيهم في مقامين. أحدهما : أنهم لا يسلمون حصول الخوارق مقارنة لما تذكره الفلاسفة من الأسباب. والثاني : أنهم إذا سلموا ذلك جعلوا ذلك كسائر الأمور التي علم اقترانها في العادة، فإن العادة جارية بأن الإنسان يأكل فيشبع، ويشرب فيروى، ويضرب بالسيف فيقطع. فإذا كانوا يقولون : إن مجرد القدرة القديمة هي المحدثة للشبع والري والقطع وغير ذلك من الأمور المقارنة لها لا بها، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه، كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر. وأبو حامد الغزالي في كتاب **"تهافت الفلاسفة"** جعل هذه المسألة من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة. ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه في « **تهافت التهافت"** ، وجعل هذا من المواضع التي استطال بها على أبي حامد، وانتهز بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة»[4].وليس من العسير أن نخمن أين موضع رهان الحنبلي ابن تيمية في نقده للأشعري الغزالي : فإنكار القانون الطبيعي إنكار للمعجزة بوصفها، بالتعريف، خرقا لها ومجاوزة. فلو صح أن الله يخلق الأحداث على غير مساق ولا نظام، وأنه لا يفعل شيئا لشيء، ولا يقرن المسببات بأسبابها، لكان كل شيء ممكنا ولاختلط حابل المعجزة بنابل الطبيعة. والحال أن **انفصالية** المعجزة لا معنى لها إلا في سياق **اتصالية** الطبيعة. ومن هنا ميل ابن تيمية إلى تثبيت القانون الطبيعي، رغم أن المسلمة الأولى لكل تفكيره واستدلاله هي أن الله على كل شيء قدير. » (ص 369-370)

« ولكن رأس حربة ابن تيمية كان موجها إلى "الفلاسفة". فهؤلاء كانوا يريدون توسيع نطاق **القانون الطبيعي** ليشملوا به **المعجزات**. بمعنى آخر، كانوا يطلبون لهذه تفسيرا طبيعيا. هذا إن لم يكذبوا بها أصلا. وإنما على هؤلاء يريد ابن تيمية أن يقطع الطريق. فإن كان مقصودهم ب "القانون الطبيعي" أن "النفوس وغيرها من الأعيان جعل الله فيها من القوى والطبائع ما يحصل به بعض الآثار"، فهذا " لا ينكر لا في الشرع ولا في العقل، ولكن دعوى المدعي إن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم. والقائلون بهذا رأوا أنهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعلل طبيعية فعللوها، ثم جهالهم ظنوا هذا يطرد فطردوا، وأما حذاقهم فيكذبون بالخوارق الخارجة عن القانون الطبيعي عندهم"[5]. وفي مقدمة هؤلاء "الحذاق" الذين قيدوا الخارق من الظواهر "بجريانه على القانون الطبعي المعتاد" ابن سينا الذي ادعى في "إشاراته" أن "خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع، لأنها إما أن تكون بأسباب فلكية كتمزيج القوى الفعالية السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية، وهذا هو الطلسمات؛ وإما أن تكون بأسباب طبيعية سفلية كخواص الأجسام، وهي النيرنجيات؛ وإما أن تكون بأسباب نفسانية، ويزعمون أن المعجزات التي للأنبياء والكرامات التي للأولياء وأنواعا من السحر والكهانة هي من هذا

---

[1]**رسائل إخوان الصفاء**، م 2، ص 110

[2]ههنا نسبة إلى "الجمهور"، وهو من المصطلحات الأساسية في خطاب ابن تيمية.

[3][ربما أن "لامات كي" تشير إلى الآيات التي هي على صيغة : « وما"... إلا"]

[4]ابن تيمية : **كتاب الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، منشورات مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة 1406 ه، الجزء الأول، ص 147-149. وبالمناسبة إن الإشارة هنا إلى "تهافت الفلاسفة" تطعن في صحة دعوى دي بور، ومن أخذ بها من المفكرين العرب من أمثال الجابري، عن" الضربة القاضية" التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة في الإسلام المشرقي، وبالتالي بقاء كتابات ابن رشد مجهولة وعديمة الفاعلية فيه.

[5]**كتاب الصفدية**، ج 1، ص 136

الباب"[1]. **وبدون أن يقع ابن تيمية في غلطة الغزالي** وجمهور الأشعرية فيتنكر للقانون الطبيعي ولما يجري مجراه، فإن للمعجزة نصابا مغايرا من موقع الانفصال لا الاتصال: "لهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيدا عندهم بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد، فعندهم لا يتصور أن يفعل المؤثر في المواد إلا ما هي قابلة له. فقد يقولون: إن الهواء لما كان قابلا لأن ينقلب ماء أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء فينزل المطر. ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية. مثال ذلك انقلاب العصا ثعبانا ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصي والحبال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيوانا اصلا، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصا تصير حية لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير ذلك"[2]. ومن ثم ينتهي إلى الاعلان جازما بأن: "جمهور المسلمين لا ينكرون الأسباب والمسببات لا في الجماد ولا في الحيوان، لكن يعترفون بكل ما دل على صحته الدليل، سواء كان الدليل نقليا أو عقليا" و "يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم. لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه... ويعلمون أن الأسباب مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله... فما كان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعا"[3]. (ص 371-373)

"إن هذا التضامن بين النزعة الدينية والنزعة الطبيعية لدى رائد الحنبلية المجددة لا يبعث على العجب. وخلافا لما يتوهمه (الجابري)، فإن إحضاره "للطبيعة" في بنية عقل بعينه لا يعني ضمنا غيابا لله عن بنية هذا العقل. وابن تيمية، ومعه جمهور "السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث والسنة والجماعة"، ". فالطبيعة، على عكس ما يفترض (الجابري) ضمنيا، ليست مقولة مضادة للاعتقاد الديني، وهي لا تعارضه معارضة العقل للاعقل. فبدون **القانون الطبيعي** تمتنع **المعجزة**، وبدون **الطبائع** تستحيل **الخوارق**، وبدون **مجاري العادات** تتعذر **الغرائب**. وبكلمة واحدة، بدون **الطبيعة** لا وجود لما **فوق الطبيعة**. والتفسير الديني للعالم غير ممكن في نهاية المطاف بدون عالم برسم التفسير، وبدون مبادئ وقوى وأسباب تنتظم حركة العالم، وعنها تتمخض مسبباته. وبهذا المعنى، فإن "التفسير الطبيعي للظاهرات يتبدى على أنه **النموذج الايديولوجي** لكل تفسير، بما فيه التفسير الديني"[4]. وديكارت هو من قال في ذلك في القرن السابع عشر الذي شرعت فيه مقولة "الطبيعة" تكتسب قواما ابستيمولوجيا جديدا: "لا أعني الآن بالطبيعة منظورا إليها في جملتها سوى الله نفسه، أو بالأولى النظام والترتيب اللذين أرساهما الله في الأشياء المخلوقة". وبعبارة أخرى، لا **طبيعة** بدون **الله**. وأقصى ما يمكن أن تتأدى إليه مقولة "الطبيعة" في خاتمة المطاف ليس إلغاء التأليه الديني، بل تطويره – تماما كما لدى اسبينوزا – إلى تأليه طبيعي." (ص 373-374)

ويختم طرابيشي هذا الفصل قائلا: "ولئن تكن البشرية قد صاغت على التوالي التاريخي مقولات **الله**، ثم **الإنسان**، ثم **الطبيعة**، فقد دخلت في القرن العشرين، ومع تعميم النظام الآلي والعقلانية التكنولوجية، في طور **الصنعة** la facture[5]. ولعلنا نستطيع بدورنا أن نضيف أن هذه البشرية عينها تتهيأ في مطلع القرن الحادي والعشرين للانتقال من عصر **الآلة** إلى ما يمكن أن نسميه عصر **الشاشة**. فالمعرفة نفسها، لا الطبيعة فقط، أضحت اليوم، مع الثورة المعلوماتية والأنظمة الالكترونية، قيد استعباد. ومهما يكن من أمر، وبصرف النظر عن أي استباق من هذا القبيل، فإن أقل ما يمكن قوله عن قرننا هذا، ونحن نودعه، إنه كان قرن **موت الطبيعة**[6]. (ص 375)

---

[1] الكتاب نفسه، ص 142. وبالمناسبة، وبصرف النظر عن نقد ابن تيمية لبن سينا وعن كراهيته له ول "المتفلسفة" جميعا، فإن فهمه لكتاب "**الاشارات والتنبيهات**" يبقى أرقى بما لا يقاس من فهم (الجابري). فقد أدرك "شيخ الإسلام" أن نهج ابن سينا يؤدي في التحليل الأخير إلى "تطبيع" المعجزة. أما الجابري فقد حكم بأن اسن سينا لا يفعل لإي "**إشاراته**" غير أن "يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السحرية" (صادرا في ذلك عن "عقل جعل منتهى طموحه أن يقدم استقالته" (**ت. ع. ع**، ص266-267

[2] المصدر نفسه، ص 137

[3] المصدر نفسه، ص 154-155

[4] Clément Rosset, ***l'anti-nature,*** PUF, Paris 1973, p. 32

[5] كما يقترح فيليبير سكريتان في مقاله: "عناصر لنظرية الحداثة"، في مجلة "ديوجين " العدد 126، نيسان حزيران 1984، ص 89-98.

[6] Jean Ehrard, ***L'idée de la nature en France à l'aube des lumières,*** Flammarion, Paris 1970, p. 11

ملحقات "نظرية العقل"

ملحق 1: الابستيمولوجيا والأيديولوجيا عند الجابري

الحاصل هو أن سقوط الجابري في السجال والأيديولوجيا ليس إلا نتيجة حتمية للخلط بين الإديولوجي والابستيمولوجي في تقديمه ل**"تكوين العقل العربي"**، إذ يقول: "ومع ذلك فلقد كان لابد، ونحن نتحرك في أفق تكويني، من **التعامل مع المادة المعرفية وبطانتها الأيديولوجية** نوعا من التعامل. إن البحث في "تكوين العقل العربي"، موضوع هذا الجزء من الكتاب، يتطلب كما قلنا استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية، في أصولها وفصولها، في أسسها ودروبها. وإذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هي في جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات. إن الهيمنة الثقافية كانت النقطة الأولى، وأحيانا الوحيدة، المسجلة على جدول أعمال كل حركة سياسية أو دينية بل كل قوة اجتماعية تطمح إلى السيطرة السياسية أو تريد الحفاظ عليها. ومن هنا تلك **العلاقة العضوية بين الصراع الإديولوجي والصدام الإبستيمولوجي** في الثقافة العربية، وهي علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بعده التكويني، أعني ما يمنح موضوعه تاريخيته" (ت. ع.ع. ص 6-7).

إن هذا النص، الذي ينم عن مادية تاريخية مبتذلة، يحمل في طيه كل المغالطات التي حولت فكر الجابري إلى مجرد سجال أيديولوجي. فهو من ناحية يرد الثقافة إلى السياسة[1]؛ ومن ناحية أخرى يدعي وجود علاقة عضوية بين الأيديولوجي والابستيمولوجي، في حين أنهما من طبيعة مختلفة. والفرق الجوهري بينهما أن غرض الابستيمولوجا موضوعي ومحايد، وهي تفكير في الفكر؛ بينما وظيفة الأيديولوجيا هي خدمة أهداف فئة ما من المجتمع، بصورة علنية أو مبطنة، وهي إحدى تجليات الفكر ذاته[2]. وإذا كان بالإمكان أن تكون الأيديولوجا موضوعا للابستيمولوجيا فهذا لا يعني وجود تماهي بينهما؛ وإلا تحولت الابستيمولوجيا إلى مجرد أيديولوجيا، وفي هذا نفي لها[3].

وقد سبق للجابري أن لمح للرابطة بين الأيديولوجيا والابستيمولوجيا في خاتمة المدخل العام لكتابه **"مدخل إلى فلسفة العلوم"** قائلا: "النقل إذن إن الابستيمولوجيا تدرس وتنقد وعي الانسان بالعالم – بما فيه هو نفسه – وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية - ولكن الخاضع، في الوقت ذاته، لتاريخية الانسان كفرد في مجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا أيديولوجيا لواقعه العام. ومن هنا تلك الصبغة الأيديولوجية التي لا بد أن يتضمنها، صراحة أو ضمنا، كل بحث ابستيمولوجي"[4]. والمشكلة هنا تكمن في أن الجابري يقع في خلطين: خلط الابستمولوجيا بالأيديولوجيا، وخلطهما معا مع علم اجتماع المعرفة الذي يمكن حده فعلا بأنه "وعي الإنسان بالعالم، بما فيه ذاته"، والذي يمكن تناوله ابستيمولوجيا من خلال علوم الإنسان.

ولتوضيح المسألة تجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن إنكار البعد الأيديولوجي لبعض المناهج التي وظفت في علوم الانسان (ومن بينها: التطورية والوظيفية والبنيوية والفيلولوجيا...)، كما بين ذلك النقد الذي وجه للأنتروبولوجيا والاستشراق، إذ ركز هذا النقد على العلاقة بين هذين المجالين والاستعمار. و كذلك البعد السياسي لهذه المناهج: كما هو الشأن مع "موت الانسان" الذي تُعاب عليه البنيوية، أو كون الظاهراتية تمثل "اللاعقلانية" المعاصرة، كما ينعتها بعض الماركسيين[5]... إلا أن الجابري لم يتطرق في كتابه إلى مناهج علوم الانسان، وهو ما قد يسوغ تلميحه للعلاقة بين الابستيمولوجيا والأيديولوجيا؛ بل كل كتابه مخصص لتاريخ ومناهج العلوم الدقيقة، من رياضات وفيزياء، كما يدل على ذلك عنوان الجزء الأول الذي يتضمن المدخل المذكور، وهو **"تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"**؛ وعنوان الجزء الثاني: **"المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي"**. والملاحظ هو أن الخلافات التي أشار إليها في المدخل (وضعية، وضعية جديدة، سبينسر، باشلار، بياجي....)، هي قبل كل شيء خلافات بين تيارات فلسفية حتى ولو أنها تنتمي لفلسفة العلوم؛ ولا يجوز الخلط بينها بين الخلافات التي قد تطرأ على مستوى النظريات العلمية (كالخلاف حول مفهوم السببية عند إنشتاين وهايزنبرغ، أو الخلاف بين لامارك وداروين حول تطور الأحياء...)، والتي تحسمها التجربة في النهاية، ولا مجال للخلفيات

---

[1] وهو مأخذي الأول على الكتب التي تناولتها بالنقد في **"الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية"**.

[2] مصطلح أيديولوجيا له تاريخ، وهي الآن تمثل البعد الثقافي لمؤسسة اجتماعية ما أو لسلطة ما. وهي تتضمن ثلاثة أبعاد: بعد معرفي (عقيدة...)، وبعد أخلاقي (أحكام، قيم)، وبعد معياري. (idéologie, Wikipédia).

[3] ويكفي الرجوع إلى المعاجم لتبين الاختلاف بينهما. **الابستيمولوجيا** تعني في معجم جميل صليبا (الذي ينقل في الغالب عن معجم فولكييه) ..."نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. فالابستيمولوجيا تختلف عن دراسة طرق العلوم من جهة، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية. لأن الدراسة الأولى قسم من المنطق التطبيقي، والثانية قسم من الفلسفة الوضعية، أو فلسفة التطور..." (المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1979، ج. 1، ص 33). وتعني **الأيديولوجيا** في معجم فولكيي: أ- علم الأفكار بالمعنى الواسع... ب- نسق التفكير. ج- نسق من الأفكار على قدر معين من الانسجام، تعتبره جماعة اجتماعية ما أو حزب ما على أنه من مطالب العقل، لكن دوافعه النفسية تكمن في الحاجة إلى تبرير مشاريع هدفها الاستجابة لأغراض نفعية، كما يوظف في الدعاية السياسية (ص 337). وهذا هو التوظيف الغالب لهذا المصطلح حاليا.

[4] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 5، 2002. ص 48

[5] وقد تناولت هذا الموضوع بإسهاب في كتابي: **"فلسفة الحضارة عند جاك بيرك"** (قيد الطبع)

الأيديولوجية فيها (مع العلم أن محاولات إقحام الاعتبارات الأيديولوجية في العلم كان مآلها الفشل، كما هو الشأن مع نظرية ليسينكو في علم الأحياء). وحتى لو سلمنا بوجود أغراض أيديولوجية وراء ظهور أو تبني هذا التيار الفلسفي أو ذاك، فإنه من العسير أحيانا تبين ذلك لدى بعض المفكرين مثل بياجي أو باشلار... كما أنه من العسير تبين البعد الأيديولوجي في العقلانية الجديدة التي يقول بصددها الجابري: "ومع قيام الرياضيات الحديثة بدأت ارهاصات لعقلانية جديدة تختلف عن العقلانية الكلاسيكية اختلاف الرياضيات المعاصرة عن الرياضيات القديمة."(م.ف.ع. ص 54).

وقد تطرق **محمد وقيدي[1] في كتابه "ما هي الابستمولوجيا؟"** إلى مسألة الأيديولوجيا في باب " الابستمولوجيا وعلم اجتماع المعرفة"، وفيه يقول: "حقا، إن أثر الشروط المجتمعية في السيرورة الذاتية للمعرفة العلمية يختلف مستواه من علم إلى آخر. فنحن نرى أن قوة هذا الأثر تزداد كلما اقترب العلم إلى الإنسان، لتصل إلى مداها في العلوم التي يكون الإنسان موضوعا لها. ففي هذه العلوم يكون هنالك جدل واضح بين المعرفة وبين الأطر المجتمعية للمعرفة. ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقول بأن هذا الجدل قائم بالنسبة لكل المعرفة العلمية. لذلك فإن معرفة سيرورة المعرفة العلمية في توقفها أو في تعطلها أو في نكوصها كما هو الأمر في قفزاتها الكيفية أيضا، أمر يقتضي منا أن نعرف الأطر المجتمعية التي ترتبط بها تلك السيرورة. ونعتقد أن مثل هذا البحث يفيد بصورة أقوى عندما يكون الأمر متعلقا بصفة خاصة في المعرفة بالعلوم الإنسانية، حيث التداخل قوي بين ما هو علمي وبين ما هو أيديولوجي، وحيث يبرز الدور المجتمعي للمعرفة العلمية، وحيث تبدو الأيديولوجية بصورة واضحة بوصفها الوسيط الذي تنفذ منه الأطر المجتمعية إلى المعرفة العلمية"[2].

مع العلم أن بعض الباحثين يستعملون مفهوما ضيقا للإبستيمولوجيا، كهرفي بارو الذي يرى في كتابه حول الإبستيمولوجيا[3] أنه يجب حصر الابستيمولوجيا في مادتها (أي العلوم الخالصة، وهي المنطق والرياضيات، ومنهجية العلوم الفزيائية، والطب وعلوم الحياة) وفي المشكلات التي تطرحها هذه المادة، فهي ليست تأملا موضوعه العلوم بصفة عامة. وهو المفهوم الذي يقترحه غرانجر G. G. Granger في الموسوعة العالمية Encyclopédia Universalis والذي يقحم الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا في الميدان، في حين أنها معارف فرعية مستقلة. ولهذا يقول المؤلف أنه لن يتطرق لهذه المعارف بشكل مباشر، لكنه سيتناول بعض المشكلات التي تخصها بسبب تأثير التطور العلمي والتقني على المجتمع بأسره، وما ينتج عن ذلك من ردود فعل. وهذه الأسئلة تدخل في مجال فلسفة العلوم. وقد خص المؤلف الفصل الخامس من الكتاب لموضوع التاريخ وعلوم الإنسان والمجتمع (ص 4-5).

وقد تطرق المؤلف بشكل عارض للأيديويوجيا في هذا الفصل الخامس في معرض حديثه عن النظريات الفلسفية وغيرها، والتي جددت النظرة إلى الإنسان والمجتمع. وكان لها تأثير كبير على أيديولوجيات القرن التاسع عشر بصفتها تمثلات هي بمثابة معالم للجماعات وللفرق التي تدافع على وجودها الاجتماعي. لكن هذه المعارف لم يكن لها مفعول على المعرفة العلمية كما يُعَرِّفها بوبر Popper، أي قابليتها للنفي (أو الضحد). فبقي دورها محصورا في مجال "فلسفات التاريخ". (ص 89)

وقد كان من نتائج اختزال الابستيمولوجيا في التحليل الأيديولوجي أن الجابري، في تحليله للصراعات الفكرية والسياسية التي شهدتها بدايات التاريخ الإسلامي، رد كل مذهب فكري لوظيفته الأيديولوجية، أي لوظيفته السياسية في آخر المطاف بدعوى "التحيز للديموقراطية". وعوضا عن التعامل معها كنظريات فكرية قائمة بذاتها (لها مسلماتها وإشكالياتها ومنطقها) بغض النظر عن بعدها السياسي الصريح أو الضمني؛ فإنه ردها إلى مجرد أيديولوجيات ظرفية، **وانتقد "مؤلفي الفرق" لأنهم أهملوا المضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق.** إذ يقول: "فمن جهة يجب التحرر من السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئه، بواسطة تصنيفاته وتأويلاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل "صاحب مقالة" على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه بالخطاب. وعندما يتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحزابا سياسية حقيقية فإن القراءة السياسية الصريحة تفرض نفسها فرضا. ولما كان خصم الفرق في هذا العصر هو أساسا الدولة الأموية نفسها، فإن استحضار الأيديولوجيا التي تبنتها هذه الدولة وعملت على ترويجها وتكريسها أمر ضروري لفهم أيديولوجيا خصومها: أصحاب الفرق. وإذا كانت مسألة "القدر" – أو الجبر والاختيار- هي المسألة "الكلامية" الأولى في العصر الأموي، فإن ذلك لم يكن صدفة بل لأن الأمويين اتخذوا الجبر أيديولوجيا لهم، كما بينا ذلك في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة 7). وإذن فعرض أيديولوجيا الدولة الأموية شرط ضروري للوقوف على المضمون السياسي لمقالات أصحاب الفرق في هذا العصر، خصوصا منها **مقالات أولئك الذين قادوا حركة تنويرية حقيقية في هذا العصر**، حركة كان لها أكبر الأثر في تهيئ المناخ الفكري الأيديولوجي الضروري لنجاح الثورة... العباسية، كما سنرى." (العقل السياسي العربي، ص 300-301)

لكن المفارقة تكمن في كون هذه **"الحركة التنويرية" التي مهدت ل"الثورة العباسية"** سهلت عقديا، في نظر الجابري، عملية استيراد "النموذج الفارسي"، ويوضح ذلك قائلا: "وإذا كان النموذج الفارسي الذي ينبني على المماثلة بين الله والملك (كسرى) – إن لم يكن الدمج بينهما – قد وجد له مكانا في المخيال الديني والسياسي السني في العصر العباسي

---

[1] وقد تعمدت الرجوع لوقيدي لأنه يعطينا نظرة على مجال البحث في الابستيمولوجيا في الفترة التي الف فيها الجابري.

[2] محمد وقيدي، **ما هي الابستمولوجيا؟**، دار الحداثة، بيروت 1983، ص 206-207

[3] Hervé Barreau, ***L'épistémologie***, PUF, 9è éd. 2021

فلأنه قد دخل من باب "**التوحيد**" بالذات. ومن غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي المدافعة عن قدرة الإنسان في الفعل وعن اتيانه أفعاله بحرية واختيار بهدف تحميله مسؤولية أعماله واثبات الثواب والعقاب له، ضدا على **أيديولوجيا الجبر الأموي** [...]، من غريب المفارقات أن تكون هذه الأطروحة نفسها هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماما لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له" (العقل السياسي العربي، ص 352). وقد حدث هذا الانقلاب مع أبي جعفر المنصور الذي "يستند لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله...الخ بل إلى إرادة الله واختياره. والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو إرادته الله تتصرف بواسطته، لا فرق[...]". وبتعبير آخر: "الخليفة "سلطان الله في أرضه" والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله. وهو ليس مجبرا بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده. فمن أراد شيئا من الخليفة فليدع الله". (العقل السياسي العربي، ص 338)

والمشكلة التي تعترض القارئ هي أنه لا يتبين الفرق بين "**الجبر**" وهذا "**التوحيد**" لا على مستوى التوظيف العملي الإيديولوجي ولا على مستوى المحتوى العقدي؛ فقد عرف التاريخ توظيف أيديولوجيات مختلفة، بل متعارضة، لإعطاء شرعة للاستبداد، كما هو شأن الشيوعية والفاشية، إلا أن محتواها العقدي بقي مختلفا؛ فشتان بين الشيوعية التي كانت تهدف إلى تحقيق المساواة والقضاء على الاستغلال، والفاشية القائمة على الكراهية لكل "دخيل" على الجسم الاجتماعي. وما جدوى التأليف في "الفرق بين الفرق" إذا كان من الممكن عمليا ردها إلى موقف واحد؟

و**ما** غيبه الجابري هو الإشكاليات التي طرحتها هذه المذاهب، هي إشكاليات فلسفية/دينية/سياسية متجددة عبر تاريخ الفكر. **فالجبر والاختيار** معضلة منطقية قبل كل شيء، واجهها الدين والفلسفة وعلوم الإنسان عموما؛ تارة طرحت العلاقة بين الإرادة الإلهية والبشرية، وتارة العلاقة بين الإرادة الشخصية والحتميات التي تحكم السلوك الإنساني. **والموقف من مرتكب الكبيرة** (هل هو مجرد مسلم عاص، أو هو كافر، أو إرجاء الأمر) هو موقف ذو طبيعة دينية في جوهره، بغض النظر عن التوظيف السياسي له. وكذلك أمر الأفكار السياسية التي تحيل إلى مجال النظرية السياسة قبل ان تكون شعارا لهذا الحزب او ذاك: **فشروط الإمامة** تطرح -عندما نخلصها من التسمية الظرفية (إمامة او خلافة) - مسألة سياسية محورية عابرة للزمان والمكان، ألا وهي الشروط التي يجب ان تتوفر في الحاكم. وكما اختصم المسلمون بين مشترط للنسب العلوي أو القريشي ورافض له وحول شروط الإمامة، اختصم آخرون حول أسس توارث الحكم وخصال الحاكم.[1]

ملحق 2 : في الديموقراطية الأثينية

وتتضمن **مقدمة إيميل بريبه لكتاب ماسون-أورسيل** إشارة لها أهميتها فيما يتعلق بطرق معرفة الفكر القديم الذي لم يدون في وثائق مكتوبة (ما جعل منه "فلسفة ضمنية" philosophie implicite)، والتي تقترب من طرق الأنتروبولوجيا أو تاريخ الأديان والتقنيات؛ ومادتها هي الطقوس والاحتفالات الدينية، والأساطير والابتكارات التقنية. ففي الهند كانت طقوس التضحية، وتقنيات الخلاص في البوذية، أو تقيات اليوغا؛ وفي الصين التقنيات التي كانت تنظم مسار الفصول وشؤون الدولة وطقوسها التي كانت ترقى إلى مستوى النظام الكوني... وهذه التصورات للكون وطرق التفكير هي التي تعود الغرب على النظر إليها في ذاتها، وعزلها، ليبحث فيها عن قيمة مستقلة عن كل ممارسة، وهي قيمة الحقيقة. وهذا "التوثين للعقل" (حسب ماسون-أورسيل) هو الذي أنتج أدبيات فلسفية لم يكن لها مقابل في الشرق إلا في عصور متأخرة.[2]

وتجدر الإشارة أيضا إلى انه مع الكتابة بدأ التأريخ، إلا أن نصيب مختلف الشعوب منه متفاوت، وكثير منها لا يُعرف عن تاريخها إلا ما كتبه عنها الآخرون. وهو شأن الفينيقيين الذين اخترعوا الأبجدية لكنه لم يصلنا من تراثهم المكتوب أية شهادة مباشرة. وكل ما يعرف عنهم مصدره ما كتبه اليونان والرومان أساسا. وهي مصادر يقول بصددها مؤلفا كتاب "**الفينيقيون بحارو القارات الثلاث**"، أنها نادرا ما تكون دقيقة، ويشوبها كثير من الاستعلاء وسوء النية[3]. والأمر سواء نسبيا بالنسبة للفرس. ويقول بيير بريان في مقال له حول التاريخ والأيديولوجيا، أن انبهار اليونان بثروة الفرس كان مصحوبا بخوف من جيشهم وأسطولهم. وفي المقابل انتشرت أطروحة تدعي انحطاط النخبة الفارسية بسبب الترف والنساء، وهي "فلسفة للتاريخ" سهلة كان اليونان يموهون بها عن عجزهم على غزو أراضي الإمبراطورية الفارسية. لكن المصادر المتوفرة اليوم تبين أن الإمبراطورية الأخمينية لم تكن على درجة العجز التي صورها عليها كل من أفلاطون وكزينوفون وإيزوقراط وغيرهم[4].

[1] الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية (ص 15-16)

[2] Paul Masson Oursel, ***Histoire le la philosophie,*** P.U.F. 1941 (Gallica), p. VIII

[3] Claude Baurain et Corinne Bonnet, ***Les Phéniciens, marins des trois continents***, Armand Colin, Paris 1992, p. 245

[4] **Pierre Briant, *Histoire et idéologie. Les Grecs et la "décadence perse*"**
Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité Année 1989 377 pp. 33-47

وتعد الديموقراطية الموضوع الذي تريد من خلاله المركزية الأوروبية أن تبرهن على تفوق الغرب عموما على سائر الحضارات. وتبدو المركزية الأوروبية في أسوأ مظاهرها في كتاب **جاكلين دي روميلي "لماذا اليونان"**[1]، في الفصل الثالث الذي عنوانه "القرن الخامس والديموقراطية"، وفيه تقيم حاجزا حضاريا بين أوروبا وآسيا، وهو حاجز يستمر إلى اليوم. قائلة أنه يوجد مثال "أوروبي" يتعارض مع مجموعة من الأنظمة المواجهة التي يمكن تسميتها بالاستبدادية أو الشمولية أو المتعصبة أو الستالينية أو الأصولية. وأنه يمكن القول أن حدا جغرافيا يفصل اليوم بين الشعوب التي تعبر عن المثال اليوناني والاستبداد الفارسي. ومن الأمثلة المعاصرة لهذا الاستبداد تذكر القذافي والخميني والأسد. وفي هامش لهذه الفقرة تستشهد بكتاب دانييل روندو حول لبنان، يقول فيه "إنها جزء من العالم غالبا ما هيمن فيه التعصب[2] (ص 101). وما غفلت عنه هذه الباحثة هو كونها تحولت إلى يونانية عن طريق الاستعارة ونسيت أنها فرنسية، وأن حال بلدها أثناء العصور الذهبية لليونان كان هو حال سائر الشعوب "البربرية"، وكان رجال الدين المُسَمَون بالدرويد يقدمون ضحايا بشرية أثناء طقوسهم، وهو ما منعه الرومان.

ويكفي للتدليل على تهافت أطروحة هذا الكتاب أنه صدر في غشت 1992، أي أثناء حروب البلقان الدينية التي يعادل ضحاياها عدد ضحايا الحرب الأهلية اللبنانية، والتي تميزت أيضا "بالقتل على الهوية"، لكنها فاتت الحرب الأهلية اللبنانية بمشروع الإبادة الجماعية للخصم والاغتصاب الممنهج. وما تناسته دي روميلي هو أن المقابل الغربي للطغاة العرب (هتلر، ميسوليني، فرانكو، وستالين...) يفوقهم كميا ونوعيا في القهر والتنكيل.

وقد رد **بيير غريمال** في كتابه **"أخطاء الحرية"**[3] على الذين وظفوا الحروب الميدية (بين اليونان والفرس) لأغراض أيديولوجية قائلا: "إن المؤرخين الحديثين الذين ما زالت تسكنهم صور وذكريات المقاومات التي خاضها اليونان ضد الأتراك في القرن التاسع عشر من أجل استقلالهم الوطني، غالبا ما عرضوا الحروب الميدية على أنها صدام بين عالمين، وأنها صراع الحرية ضد العبودية، والديموقراطية ضد الاستبداد[4]، والتفكير الحر والعقل ضد ظلامية طبقة كهنوتية تستند على سلطة استبدادية. وكلها تصورات مصدرها "قرن الأنوار" بعيدة كل البعد عن الحقيقة. فالمزدكية غير الإسلام، ولاهوتها لم يكن متعصبا ولا شموليا. يدل على ذلك الأمر الذي أصدره داريوس للحفاظ على معبد ديلوس. وطوال عدة أجيال تمكنت الجالية اليونانية في إيونيا وكاريا من عبادة آلهتها الوطنية بكل حرية. ولم يتعرض علماؤها ولا فلاسفتها لأية مضايقة. وكان أسم طاليس الملطي مشهورا في كل المدن الناطقة باليونانية. وقد تمكن بفضل السيطرة الفارسية على مصر من السفر إليها بكل سهولة، واستمد من لاهوتها بعض العناصر التي ضمنها في منظوره للكون [...]. ولا يجوز جديا الزعم بأن انتصار الفرس كان سيكون عائقا أمام "حرية الفكر"[5] لدى "العرق" الهليني. ولم يكن بين الفكر اليوناني و"الثقافة" الأسيوية ذلك التعارض المزعوم. وأننا نعلم أنه منذ عصور قديمة وقع تناضح بين مختلف الشعوب التي كانت تسكن حوض بحر إيجه، وأن إمبراطورية اسكندر مكنت اليونان من استيعاب كثير من عناصر الثقافة الشرقية، الأمر الذي منح دفعة جديدة للهلنستية". ورب قائل أن الفضل في ذلك يعود إلى انتصار الإسكندر، فهل هذا كان ممكنا لو أنه انهزم؟ ومن الممكن القول أنه حتى في هذه الحالة فإن النتيجة لن تكون مختلفة، لأن انتقال الأفكار والمعتقدات لم يكن يخضع لموازين القوى بين العناصر القومية التي كانت تتكون منها الإمبراطورية المقدونية والممالك التي نشأت عنها (ص 91-92).

وكانت اليونان التي واجهت الفرس هي يونان المدن، ولهذا السبب كان مفهوم الحرية غير منفصل عن المدينة التي كان تنظيمها الاجتماعي حديث العهد في حوض بحر إيجه. وما زال الغموض يكتنف مصادر هذا النظام الذي كان يعبر عن مجتمع منغلق، كانت فيه السلطة محكومة بمجموعة من العادات والقوانين التي كان يتحكم فيها كل الأعضاء أو بعضهم. وكانت "الحرية" (التي تستثني العبيد) تعبر عن استقلال الجماعة عن الجماعات المجاورة (ص 93). وكانت "نقاوة الدم" هي شرط المواطنة في مجتمع منغلق على نفسه (وكانت الديموقراطية الأثينية في عصر بيريكليس أكثر تشددا في هذا الشرط من الحكومات الاستبدادية)، فكانت "الحرية" هي الحق في اقتسام الامتيازات السياسية والاقتصادية حكرا على أقلية. وحتى لو أن الأمر كان يتعلق بعشرات الآلاف من الأشخاص، فإن هذا العدد يبقى أقلية محدودة هي عبارة عن أوليغارشيا (ص 96)، تحتاج إلى شعب من الخدم لضمان حرية المواطنين (ص 97).

ويذهب بيير غريمال إلى أن أثينا أسست "اشتراكية دولة" كان شرط دوامها وفرة مداخيل المدينة بفضل قوة امبراطوريتها. فكانت حرية أثينا (الداخلية والخارجية) تقوم على استعباد الآخرين. وبما أن تدبير الشؤون العامة كان يستلزم مشاركة عدد كبير من المواطنين (في المحاكم والمجالس)، كانت المدينة في حاجة إلى شعب من العبيد لضمان حياتها المادية.

---

[1] Jacqueline de Romillly, ***Pourquoi la Grèce***, Editions de Fallois, Paris 1992

[2] D. Rondeau***, Chronique du Liban rebelle*** (1991). «Une région du monde souvent gouvernée par le fanatisme »

[3] Pierre Grimal, ***Les erreurs de la liberté***, Les belles lettres, 3è tirage Paris 2004

[4] يقول بيير غريمال أن "المعجزة" الأثينية لا تكمن في إنشائها لنظام سياسي جديد، سرعان ما تحول إلى كارثة، بقدر ما يكمن في وعيها بالامكانيات التي يحملها العقل البشري، والتي جعلت من الانسان – حسب عبارة بروتاغوراس- "مقياس كل شيء، بالنسبة لما هو موجود لتحديد واقعه، ولما ليس بموجود لتحديد ما ليس بواقع" (ص 136)

« La mesure de toute chose, de ce qui est, pour sa réalité, de ce qui n'est pas, pour son irréalité »

[5] مع العلم أن "الحرية" الأثينية لم تكن تتضمن حرية المعتقد (ص 166)

ولهذا فإن مفهوم المدينة نشأ عندما ترسخت مؤسسة العبودية التي كانت تبدو وكأنها من النظام الطبيعي، وأنها موثقة عقلانيا. وقد زود أرسطو[1] هذا النظام بحجج قوية رأت في العبيد "أدوات إنسانية"(ص 101-102).

إلا أن الأحداث السياسية، من حروب خارجية وخلافات داخلية، أصابت صدقية الحلول القديمة التي قام عليها توازن المدينة. وفقد مفهوم الحرية جاذبيته المزدوجة في الداخل والخارج. فلم يعد المواطن الأثيني أكثر حرية من الذين يعيشون تحت نظام أوليغارشي أو استبدادي. ومنذ أن تحالف اللاسيديمونيون مع ملك الفرس للسيطرة على اليونان، لم يعد "المثقفون" يترددون في مدح مزايا المجتمع الفارسي. ولم تعد الحرية متنافية مع النظام الملكي (ص 112-113). وفي أواسط القرن الرابع ق م، تبين أن المدينة القديمة لم تعد متلائمة مع العالم الذي بدأ ينشأ حواليها، إذ أنها كانت سجينة تناقضاتها، بين توقها للحرية والاكراهات التي بدونها لا تستطيع الحياة (العبودية في الداخل والسيطرة في الخارج)، وهكذا تقلص أفق المدينة الديموقراطية لعصر بيريكليس، ما اضطرها إلى الحد من طموحاتها (ص 116).

وعند بداية العصر الهلنستي الذي كان يشمل مناطق شاسعة (من آسيا ومصر وحوض المتوسط)، وهو عصر سادت فيه الأنظمة الملكية، فقدت فكرة الحرية كثيرا من مفعولها على العقول. فلم تجد الأنظمة الملكية التي أسسها خلف الاسكندر مقاومة من قبل المدن. وهذا يعود إلى أسباب عميقة، منها الكلل الذي نتج عن أزمة القرن الرابع ق م؛ لكن أهم هذه الأسباب هو التحول الذي طال تصور الحرية، إذ تم فصلها عن مؤسسات المدينة وجعل منها امتيازا للكائن الداخلي (ص 119)[2].

وقد حاولت **كلود موسي** في كتابها حول بيريكليس[3] (495-429 ق م) إعطاء صورة دقيقة على طبيعة الديموقراطية الأثينية ومؤسسها بيريكليس. وما يثير الانتباه في سيرته هو تساوق القائد العسكري الذي لم يتردد في إشعال حرب دامت ربع قرن بهدف السيطرة على جيرانها، والتي أدت إلى الإطاحة بالصرح الذي شيده؛ مع كونه "مخترع" نظام سياسي غير معروف من قبل، ألا وهو الديموقراطية (ص 10-11). وهو نظام مهدت له مجموعة من القوانين التي سنها سولون الذي انتخب قاضيا أولا archonte سنة 594 ق م. ومنها منع استعباد الفلاحين الذين كانوا عاجزين عن دفع مستحقات ملاك الأراضي، والاقرار بالمسؤولية الفردية بدل القوانين التي كان تعطي الأولية للجماعة، والمساواة أمام القوانين، والحق في اللجوء إلى القضاء؛ وكلها قوانين ساهمت في إنشاء مجتمع مدني (ص 35-36).

ورغم أن بيريكليس كان حاكما منتخبا، إلا أنه كان، حسب ثيوسيديد، "المواطن الأول الذي كان يحكم باسم الديموقراطية" (ص 199). وتقول كلود موسي أن المؤرخين المعاصرين منقسمون في تأويلهم ل"الملكية البيريكليسية" كما صورها ثيوسيديد: فتارة يرون فيها احتكارا للسلطة من قبل شخصية محكنة وخبيرة في فن الاقناع؛ وتارة يرون فيها جماعة من المواطنين يحترمون حق كل واحد منهم على التعبير، وأن الكفاءة هي المعيار الوحيد الذي يتمايزون به، وأن المواطنين يمتلكون السلطة فعليا وأنه بوسعهم إبعاد بيريكليكس لو أن سياسته أضرت بمصالحهم (ص 249-250).

وتعود كلود موسي إلى مسألة الحكم على الديموقراطية الأثينية في خاتمة كتابها، وخاصة فيما يتعلق بالقرن الرابع ق م (قرن ما بعد بيريكليس). وهو قرن معروف أكثر من القرن السابق له. وقد تميز هذا القرن بجهاز قانوني متناسق أفضل مما كان عليه من قبل. وأن الديموقراطية الأثينية في القرن الرابع ق م كانت نسقا مؤسساتيا أكثر انسجاما مما كان عليه من قبل. وأنه لم يكن بإمكان شخصية مثل بيريكليس أن تستأثر بحكم "ملكي" لأن السلطة صارت قائمة على قوانين تسهر عليها المحاكم. وأن هذا القرن لم يكن قرن انحطاط، بل القرن الذي تدعمت فيه المؤسسات الديموقراطية. لكن هذا لا يعني أن القانون حل محل الشعب *démos*، وأن المحاكم حلت محل المجلس، إذ عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات مصيرية فإن مجلس المنتخبين هو الذي يحسم في آخر المطاف. وتؤكد كلود موسي أن الديموقراطية الأثينية اشتغلت بشكل جيد طوال القرن الرابع ق م، إلا ما كان من التشكيك الذي تعرضت له من قبل المدارس الفلسفية. وشهد هذا النظام نهايته على إثر الانتصار المقدوني سنة 322 ق م، وتحول إلى مجرد ديموقراطية شكلية، حين افتقد ما كان يضمن توازنه ألا وهو الأجور التي كان يتقاضاها القائمون على الشؤون العامة. وكان من القرارات الأولى التي اتخذها الأوليغاركيون سنة 411 هو إلغاء هذه الأجور. (ص 252-254)[4]

وتختم كلود موسي كتابها قائلة أن بيريكليس خطى بالنظام الديموقراطي خطوة حاسمة، باستعماله للمال العام لدفع أجرة يومية misthophorie للمواطنين الذين يحضرون المجالس، تعويضا لهم على الخدمة العامة التي يسدونها. وهذا يعني أن كل مواطن هو في خدمة المدينة. ورغم أنه حكم المدينة حكما شبه "ملكي"، إلا أنه "المخترع" الفعلي للديموقراطية الأثينية. (ص 254)

---

[1] ويقول فيما يتعلق بأفلاطون أن المدينة الأفلاطونية وصلت بالاستبداد الفعلي الذي كانت تقوم عليه الديمقراطية اليونانية إلى حده الأقصى، وهو بذلك يمثل وجهها الخفي الذي لا تريد الاعتراف به (ص 105). أما سقراط الذي تقول بشأنه عبارة مبتذلة بأنه "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، فهو في الواقع نقل الحرية من الساحة العامة إلى داخل النفوس، فلم تعد امتيازا يجب الدفاع عنه بالسلاح بل شعور يلزم حمايته في صميم النفس. وحتى في هذه الحالة فإن الحرية لم تكن منفصلة عن الموت (ص 110)

[2] وقد كانت الرواقية هي التعبير الفلسفي على هذا التحول

[3] Claude Mossé, ***Périclès, l'inventeur de la démocratie***, Biographie Payot, 2005

[4] تستشهذ كلود موسي بكل من

Mogens Hansen, ***The Athenian Democracy in Age of Demosthenes***
Martin Ostwald, ***From Popular Sovereignty to Sovereignty of Low***

وقد كان موضوع الحرية أيضا مجالا تنوعت فيه الأحكام. فنجد **جاكلين دي روميلي** تصرح في بداية كتابها **"اليونان القديمة والبحث عن الحرية"**[1]، أن"فكرة الحرية أتتنا من عند اليونان، أين اكتشفت وصُدِح بها بقوة، لأول مرة بصورة مستمرة"، وهذا أمر مستغرب من قبل مجتمع قائم على العبودية داخليا وعلى السيطرة على المدن المجاورة خارجيا(ص 9). وجعلت المؤلفة من الحروب الميدية (بداية القرن الخامس ق م) نقطة انطلاق شعور الحرية عند اليونان، وعلى رأسها أثينا؛ وهو شعور بالحرية الوطنية في مواجهة الحكومات الشرقية المطلقة (ص 25). وبما أنها انتهت من تأليف كتابها بعد صدور كتاب بيير غريمال **"أخطاء الحرية"**[2] وجدت نفسها مضطرة للتوضيح أنها اهتمت بالأفكار أكثر من اهتمامها بالمؤسسات وبالتأملات أكثر من الوقائع (ص 12).

وقد تقصى **بيير غريمال** المدلول الفعلي لكلمة الحرية صعودا من الرومان إلى اليونان. وتتبع نشأة أسطورة الحرية التي كانت تحمل كثيرا من الآمال والمجازر في الوقت نفسه. وبين كيف ظهرت أول الأمر بتعريفها السلبي (بصفتها نقيضا للعبودية) ثم في بعدها الميتافزيقي (حرية الضمير والوجود)، مرورا بوجهها السياسي الملتبس (الحريات المدنية). وينبه في بداية مقدمة الكتاب إلى أن كلمة حرية من أكثر الكلمات غموضا، وهو أمر لم يكن ليطرح أي إشكال لولا أنها من أكثر الكلمات إثارة وخطورة. وأن الحرية التي ينظر إليها كمنبع للتلقائية والحياة، تنكشف في الواقع مقترنة بالموت (ص 7). وبعد أن بين أن كل طرف في الصراعات التي شهدتها روما كان يدعي التصرف باسم الحرية. فعلى سبيل المثال كان يوليوس قيصر يحاول الاستحواذ على السلطة بدعوى الحرية، لكن خصومه قتلوه بتهمة أنه قضى على حرية المواطنين. فهل الأمر يتعلق بنفس الحرية؟ (ص 17). إلا أن تكرار هذه الكلمة من جيل لجيل أفقدها كل مضمون واضح، وصارت لا تُكَلم إلا من هو قابل لسماعها، لكنها احتفظت بقدرتها على التعبئة التي نعرفها لها عبر العصور. (ص 19)

وقد كان مفهوم الحرية خاضعا للنسق الفكري الذي كان سائدا عند الرومان، بحيث أنه لا يجوز أن ينظر إليه كتعبير عن محصلة للإرادات الفردية، فمثل هذه الحرية لم تكن موجودة، ولم يكن ممكنا أن توجد، لأن القرارات كانت تتخذ حسب ما كان يعتقد أنه إرادة الآلهة (ص 36)[3].

يبقى أن حكم بيير غريمال على النظام السياسي الروماني كان أكثر إيجابية من حكمه على مقابله اليوناني. ورغم أنه بدأ بالتركيز على مفارقات الحرية.

ومما كانت تمتاز به الحياة السياسية في الإمبراطورية الرومانية هو تواجد عدة مستويات قانونية متكاملة فيما بينها. المستوى الأول كان يحيل إلى الحقوق التي تمنحها لكل مواطن المدينة التي ينتمي إليها. المستوى الثاني يحيل إلى الضمانات التي تمنحها على امتداد الإمبراطورية المواطنة الرومانية *civitas romana*. وكانت السلطات الرومانية تحتفظ بحق النظر على المستوى الأول، بحيث أنها كانت بمثابة قضاء استئنافي لصالح المواطن الذي يدعي أنه تم المساس ب"حريته" من قبل قضاء المستوى الأول (ص 157)

لقد كان الرومان في عصر أوغسطس يعيشون تحت نظام ملكي، لكنها ملكية كانت تسهر على أولى الحريات، ألا وهي الحق في عدالة نزيهة. والعبيد نفسهم كان بإمكانهم اللجوء إلى قضاء يخضع لسلطة أعلى من سلطة مالكهم (ص 165).

وكانت الحرية الدينية مضمونة نسبيا بشرط عدم التعرض للعبادة الرسمية (ص 166). وكان المواطنون يتمتعون بحرية الفكر بشرط عدم الاخلال بالنظام العام (ص 169). أما اضطهاد المسيحيين فكان سببه رفضهم القيام بطقوس العبادة أمام تمثال القيصر (ص 171).

الملحق 3 : العصر الهلنستي

وفي ختام هذا الباب حول العصر الهلنستي، أرى من المفيد وضعه في سياقه التاريخي. فقد كانت بدايته مع بداية حكم الاسكندر المقدوني (356-323 ق م)، تلميذ أرسطو، الذي أراد تأسيس امبراطورية كونية. وقد استطاع في فترة لا تتجاوز 13 عاما من إرساء امبراطورية امتدت من البلقان ومصر غربا، إلى نهر سيحون (سيرداريا) والسند على تخوم الهند شرقا. وهو عمليا حقق حلم اليونان للسيطرة على الإمبراطورية الفارسية التي كانت تمتد على معظم الأراضي التي غزاها. ويؤرَّخ لنهاية هذا العصر بانهزام البطالمة أمام روما، وانتحار كيلوباترا سنة 30 ق م. ولم يكن غرض الاسكندر إخضاع "البرابرة" (وهو نعت كان يطلق على الفرس أساسا) بل صهرهم مع اليونان في مجموعة متناغمة. وكانت وسيلته إلى ذلك تشجيع الزواج المختلط، فتزوج هو نفسه بأربع أميرات فارسيات. وزوج في يوم واحد عشرة آلاف من جنوده بنساء من أهل البلد. وقام بالتكفل بتربية ثلاثين ألف طفل فارسي على الطريقة اليونانية. ولنشر الثقافة اليونانية عمل على نشر تعليم اللغة اليونانية. وما يميز العصر الهلنستي على المستوى الثقافي هو وحدة اللغة، وهي اللغة اليونانية لغة السادة الجدد. لكن الاسكندر كان في المقابل متسامحا على معتقدات الشعوب الخاضعة، كما كان معمولا به تحت سلطة الدولة الأخمينية. وقد كانت قناعته أن المبادلات التجارية (التي سهلها بتوحيد العملة) والعلاقات الإنسانية هي ضمان استمرارية الدولة.[4]

---

[1] J. de Romilly, ***La Grèce antique à la découverte de la liberté***, Editions de Fallois, Paris 1989

[2] Pierre Grimal, ***Les erreurs de la liberté***, Les belles lettres, 3è tirage Paris 2004

[3] وهذا البعد الديني يتجلى في الصراع الذي خاضه العامة plébéiens من أجل الحصول على نفس الوضع القانوني للخاصة patriciens، والذي يمنحهم امتياز الاتصال بالآلهة ويؤهلهم لتأويل "العلامات" « signes » ،وهو شرط ضروري لممارسة السلطة (ص 46)

[4] Pierre Lévêque, ***Le monde hellénistique***, Armand Collin, Paris 1969, pp. 9-11

وبعد وفاة الاسكندر اقتسم قواد الجيش diodoques امبراطوريته، وبذلك تأسست عدة دول، من أهمها الدولة السلوقية التي كان مركزها الهلال الخصيب، وكانت تمتد من آسيا الصغرى إلى شرق بلاد فارس؛ والدولة البطلمية التي حكمت مصر وجل السواحل الشرقية للمتوسط... وقد باءت محاولات كلا الدولتين للسيطرة على الجزيرة العربية بالفشل، لكنها لم تكن بمعزل عن تأثير الهيلنة خاصة وأنها كانت في مفترق طرق المبادلات التجارية بين افريقيا وأسيا. وكان للنبطيين دور كبير في هذه المبادلات. وتدل آثار عاصمتهم البتراء على تأثرهم بالنمط المعماري اليوناني الروماني. وقد وصل تأثير الفن الهلنستي إلى ممالك اليمن[1].

وقد شكل تأسيس هذه الممالك حدثا مفصليا في التاريخ السياسي اليوناني، لأنه كان نهاية لنظام المدينة.

والسؤال الأهم على المستوى الثقافي يتعلق بمدى انصهار المكونات البشرية للدول الهلنستية. وهو سؤال تطرحه **كلير بريو** مؤلفة كتاب **"العالم الهلنستي"**[2]. فقد كان انفتاح الاسكندر على ثقافات الشعوب المغلوبة تمليه قبل كل شيء دوافع سياسية وليست مبدئية، إذ كانت تهدف إلى استمالة النخب المحلية نظرا لكون اليونان كانوا أقلية. في حين أن نزعة النقاوة عند اليونان كانت تدفعهم إلى احتقار الشعوب الأخرى، وهو ما نظَّرَه الفلاسفة اليونان (بما فيهم أفلاطون وأرسطو) باستثناء السفسطائيين الذين كانوا يقولون بوحدة الجنس البشري. وكانت الصورة المثالية للاسكنر التي أدعت أنه كان يهدف إلى "وحدة الإنسانية" محدودة في نخبة ضيقة. ولم يكن يتاح ل"البربري" الاندماج في المدن اليونانية في المشرق (ويشمل مصر) إلا إذا تهلين، وهي عملية عسيره لأن نشر الثقافة اليونانية بقي محدودا، وكان ولوج الجمنازيوم (الحلبة الرياضية) حكرا على اليونان والمتهلينين، والهدف هو بقاء الأهالي في وظائفهم الفلاحية، وهذا ما يذكر بسياسة الاستعمار الحديث[3].

وعلى المستوى الفلسفي، ورث هذا العصر الأفلاطونية والأرسطية عن العصر السابق له. ونظرا لتقلب الأحوال الذي أدى إلى زعزعة الشعور بالأمن وبالثقة في تراتبية ثابتة للقيم وما ترتب عنه من **"أجوبة ثقافية"** عبرت عنها فلسفات جديدة، وهي: مذهب الشك والأبيقورية والرواقية والكلبية. وخاصيتها المشتركة تتمثل في **"الهروب"**، المعبر عنه على شكل ثقافة مضادة عند الكلبية، واللامبالات عند الأبيقورية، والجبرية عند الرواقية، وتعليق الحكم عند مذهب الشك. وكلها، باستثناء الرواقية، كانت تثني عن العمل (ص 607).

الملحق 4: الظرفية[4]

عندما نعلم أن أولى المسائل التي طرحها علم الكلام هي مسألة الجبر والاختيار، وما نتج عنها من استقطاب حاد بين الفرق، فإننا لا نستغرب أن يعاد طرحها كموضوع للسجال بين بعض المتكلمين والفلاسفة المسلمين حول مسألة السببية؛ ولتظهر من جديد في الفلسفة الغربية. وقد أعطى **لي سوكجاي Lee Sukjae** في مقال له حول الظرفية[5] نبذة تاريخية مركزة حول تاريخ هذه الأطروحة. وتكمن أهمية هذا المقال في كونه يقيم استمرارية بين الغزالي كممثل للأشعرية وبعض أعلام الفلسفة الحديثة كمالبرانش وبركلي وهيوم وليبنيتز، وزمرة من أتباع ديكارت.

يقول **لي سوكجاي**: لطالما تساءل الفلاسفة حول طبيعة السببية. وهل توجد أسباب حقيقية تعمل في الكون؛ وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي جعل منها أسبابا؛ وكيفية تأثيرها في الأشياء، وماهية العلاقة بين السبب والمسبب؟ وزادت الاعتبارات الدينية هذه الأسئلة تعقيدا، إذ طرح الفلاسفة مسألة السببية الإلهية وعلاقتها بالسببية الطبيعية للمخلوقات. وقد ظهرت الظرفية كمحاولة للجواب على هذه الأسئلة مؤكدة على **أن الله هو السبب الحقيقي الوحيد**. وهو ما عبر عنه مالبرانش قائلا: **"لا يوجد إلا سبب واحد لأنه لا يوجد إلا إله واحد**...أما الطبيعة أو ما تستطيعه الأشياء فليس إلا تعبيرا عن الإرادة الإلهية؛... والأسباب الطبيعية ليست أسبابا حقيقية بل مجرد أسباب ظرفية".

ويمثل مالبرانش **"الظرفية الشاملة"** التي تقوم على مبدأين: **مبدأ إيجابي** يقول أن الله هو السبب الحقيقي؛ **ومبدأ سلبي** يقول أن كل سبب مخلوق هو مجرد سبب ظرفي وليس سببا حقيقيا. وفي مقابلها توجد **"ظرفية محلية"** مخففة تقول بأن الله هو السبب الحقيقي في بعض المجالات، بينما توجد أسباب حقيقية تعمل في مجالات أخرى.

1. تاريخ الظرفية

1.1 الظرفية في الاسلام

"على الرغم من أن الشائع هو أن مصطلح "السبب الظرفي" من وضع الفيلسوف الفرنسي لويس دي لا فورج، إلا أن الفلاسفة الأوائل الذين طرحوا هذا المفهوم علنا هم أتباع مذهب "السببية الظرفية" الإسلاميون (أو المسلمون). ولن تكون مناقشتنا الموجزة هذه كافية لإنصاف وشرح التطور المعقد والغني لهذا المفهوم، لكن يبدو أن "الظرفية" الإسلامية قد ظهرت عندما بدأ المتكلمون الأشاعرة النظر في الآثار المترتبة عن التفسير والتأويل والتطوير والدمج للفلسفتين الأرسطية

---

[1] Pierre Lévêque, ***Le monde hellénistique***, pp. 235-238

[2] Claire Préaux, ***Le Monde Hellénistique***, T 2, P.U.F. 1978

[3] Claire Préaux, ***Le Monde Hellénistique***, T 2, P.U.F. 1978, pp. 545-550

[4] ورد في القاموس الفلسفي لجميل صليبا في موضوع **الظرف occasion**: "وقصارى القول أن المذهب الظرفي (occasionalisme، بدون e في الانجليزية) يؤكد أن الفاعل الحقيقي هو الله وحده، وأنه لا علة سواه، وان أحوال الموجودات ليست سوى ظروف مناسبة لاظهار الفعل الإلهي"

[5] Lee, Sukjae, "***Occasionalism***", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/occasionalism/>.

والأفلاطونية-المحدثة في الفكر الإسلامي في القرنين العاشر والحادي عشر. من بين هؤلاء "الظرفيين" الإسلاميين، يبدو أن أبا موسى الأشعري (873 – 935)، مؤسس المدرسة التي تحمل اسمه، كان مؤثراً بشكل خاص.[1]

وإذا كان **الأشعري** هو أول الإسلاميين الذي تبنى مذهب "الظرفية"، فقد كان الغزالي (1055 – 1111)، أحد كبار فلاسفة وعلماء المدرسة الأشعرية، هو من قدم بعضًا من أهم وأقوى الحجج وأكثرها تأثيرًا في مذهب "الظرفية" في كتابه المؤثر **"تهافت الفلاسفة."** ولطالما كان هذا الكتاب مصدرً القول والزعم بأن الغزالي نفسه كان متبنيا لمذهب **"الظرفية"** وملتزمًا بها بشكل عام، لكن بعض القراءات الحديثة نازعت هذا الرأي أو شككت فيه، بحجة أن الغزالي كان يهدف فقط للدفاع عن إمكانية حدوث معجزات ضد مزاعم الفلاسفة؛ وأنه ترك إمكانية وجود نوع من السببية الحقيقية في المخلوقات مفتوحة. وبصرف الظر عن مسألة ما إذا كان الغزالي "ظرفيًا" أم لا، فلا أحد يجادل في أن الغزالي وجه نقده إلى بعض الآراء الرئيسية في فلسفة ابن سينا (980 -1037) لما يشوبها من إشكال. ويبدو على وجه الخصوص أن مقاربة ابن سينا "الأرسطية" حول طبيعة المخلوقات وما تستطيعه كانت أكثر المسائل إشكالية وغموضا في نظر الغزالي، وأصعبها للتوفيق مع الكلام الأشعري. ويبدو أن نقطة الخلاف الرئيسية تكمن في قول ابن سينا بأنه، إذا أخذنا "طبيعة" أو "جوهر" المخلوقات بعين الاعتبار، فإنه لابد من وجود علاقات حتمية سببيًا بين الأسباب المخلوقة ومفعولها بحيث أن السبب المخلوق يستلزم المفعول. وقد اعتبر الغزالي أن هذا الرأي يتعارض مع العقيدة السنية (الأرثوذكسية) الدينية التي تفترض إمكانية حدوث المعجزات التي تتمثل أو تتجلى في الايقاف الإلهي للمسار العادي للأحداث في الطبيعة. وبالتالي، فإن أكثر ما يقلق الغزالي هو فكرة أنه إذا كانت "المخلوقات" تستوجب آثارها حقًا، فهذا قد يعني أنه حتى في حال التدخل الإلهي المعجز، يجب أن تنجم الآثار الطبيعية عن السبب. لكن مثل هذا القول غير مقبول بالنسبة للذين يؤمنون بالتفسير العادي لمفهوم "المشيئة الإلهية"، والتي يعتقد الغزالي وفلاسفة آخرون من أتباع المدرسة الكلامية الأشعرية أنه مبدأ أساسي في علم للكلام. فقد كان الاعتقاد السائد هو أن أي علاقة حتمية طبيعية مقاومة (أو معارضة) للقوة السببية الإلهية فهي أمر غير مناسب وغير مقبول، وبالتالي فكل العلاقات الحتمية الطبيعية، إذا فهمت بشكل صحيح (أي بطرق لا تتعارض مع المشيئة الإلهية)، لا يتم استنساخها (أو إنشاء مثيل لها) إلا من نماذج السببية الإلهية[2]. بالإضافة إلى هذه الحجة ذات الدوافع الدينية، فإن انتقاد الغزالي للضرورة السببية للعلاقة بين الأسباب والمسببات المخلوقة يشتمل كذلك على وجهات نظره المميزة بخصوص العلاقات النمطية بين كيانات أو وقائع مختلفة، والتي تؤكد **"إن الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن نفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"**[3].

ونختم هذا القسم بالإشارة إلى أن مدار الخلاف بين الذين ينسبون الغزالي للظرفية والذين ينفون ذلك، يتعلق بمسألة قبول الغزالي للمبدأ القائل أن السبب الحقيقي يجب أن يرتبط بمفعوله سببيا. المؤيدون للانتساب يؤكدون ذلك، بينما يزعم المعارضون (ومنهم جريفيل Griffel) أن الغزالي ليس ملتزما تماما بهذا المبدأ. ولو أن الغزالي كان متمسكا بهذا المبدأ، وبما أنه لا ينسب القدرات الضرورية سببيا إلا لله، لكان عليه أن ينفي كل قدرة سببية عند المخلوقات. وفي المقابل إذا كان الغزالي لا يعتقد أن السببية الحقيقية تستلزم أن السبب يستدعي سببيا المفعول، فإنه آنذاك يكون قد أفسح المجال لمفهوم مختلف للسببية، متميز عن السببية الإلهية التي تعد وحدها القدرة الضرورية سببيا. وهذا المفهوم المختلف للسبب يجيز سببية ثانوية حقيقية، من حيث أن الأسباب المخلوقة قد تكون أسبابا حقيقية استنادا إلى هذا المفهوم البديل، رغم أنها لا تستدعي مفعولها سببيا.

---

[1] يذكر الباحث الأشعري والأشعرية لكنه لا يتحدث عن مفهوم "**الكسب**"، والمراجع القليلة التي أوردها حول الظرفية الإسلامية تتعلق بالغزالي. وقد عرض الأشعري مفهوم الكسب في **"باب الكلام في القدر"** من **"كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"**

[2] are only instantiated in cases of divine causation./ ne sont instanciées que dans les cas de causalité divine

[3] يستشهد الباحث بالترجمة الإنجليزية، ونقلت الشاهد من النص العربي: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 2010، المسألة السابعة عشرة، ص 166 [يوجد خلل في ترقيم المسائل في الكتاب إذ وردت المسألة 17 على أنها المسألة 18

وقد لاحظت أن غالبية الباحثين تستشهد بالمسألة السابعة عشرة من الكتاب، إلا أن الغزالي يعطينا في **المقدمة الثانية** لكتابه نموذجا للعلاقات السببية التي لا يجوز إنكارها، إذ يقول: "القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين. وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل –صلوات الله عليهم- منازعتهم فيه، كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة والسماء محيط بها من الجوانب، فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نورالشمس. وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين في الدقيقة الواحدة.

وهذا الفن أيضا لسنا نخوض في إبطاله إذ لا يتعلق به غرض. ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة. فمن تطلع عليها وتحقق أدلتها، حتى يُخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء، إذا قيل له هذا على خلاف الشرع، لم يسترب فيه، وإنما يستريب في الشرع، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه. وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل." (ص 44-45)

ويتبين من مقارنة النصين أن الغزالي يقر بالسببية عندما تكون العلاقة بين العلة والمعلول قائمة على "براهين هندسية حسابية"، في حين أنه يرى في التلازم الحاصل بين بعض العلل ومعلولاتها بفعل **"الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا" مجرد ظاهرة شعورية ناشئة عن العادة**. والواقع أن مستوى العلم في عصر الغزالي لم يكن يسمح بتجاوز هذا الانطباع الشعوري الذي كان في كثير من الأحيان عائقا ابستيمولوجيا في وجه المعرفة العلمية. وحتى ولو أن غرض الغزالي هو إثبات المعجزات إلا أنه زعزع أحد أركان الطبيعيات الفلسفية في عصره

وبالتالي فإن هذا الخلاف حول طريقة قراءة الغزالي يطرح أسئلة أساسية تظهر تلقائيا في السجال حول طبيعة السببية، ومنها: هل يمكن للشيء أن يكون سببا حتى ولو أنه لا يستدعي مفعوله؟ وهل هذه السوابق ليست إلا مجرد أسباب ظرفية؟ ما هي طبيعة الضرورة التي تنطوي عليها؟ وهي الأسئلة التي سنتابعها في الأقسام التالية."

1.2 الظرفية في أوروبا المسيحية القروسطية

نقد "العلاقات الضرورية" بين قدرات المخلوقات ومفعولها، ظهر أيضا في أوروبا المسيحية القروسطية بما فيها أعمال نيكولا دي أوتْركور Nicolas d'Autrecourt (1300 توفي بعد 1350) ، الذي كان من الأوائل الذين قاموا بالنقد الشامل للسكولائية خاصة الفلسفة الطبيعية للسكولائية الأرسطية. لكن حدة نقده واجهتها معارضة من قبل البابوية، فإحرقت كتبه علنا وقيل أنه منع من التدريس. وتقول بعض المصادر أن أوتركور كان مطلعا على كتب الغزالي، خاصة وأنه ساق حججا مشابهة لحجج الغزالي.

وكان غرض أوتركور هو التنبيه إلى أن الأحكام المتعلقة بالطبيعة وبالعلاقات السببية ليست يقينية. إلا أن تشابه حجج أوتروكور مع الظرفية ليس دليلا على أنه كان ظرفيا، بل كان أقرب إلى الشكوكية، ولهذا سمي بهيوم Hume القرن الرابع عشر. والحاصل أن الظرفـيين بالمعنى الصحيح للكلمة ظهروا في سياق ريني ديكارت، تحت تسمية "الظرفيين الديكارتيين".

1.3 ديكارت [1596-1650] والديكارتيين الظرفيين

احتد النقاش حول انتماء ديكارت للظرفية، نظرا لكون كثير من أتباعه كانوا من الظرفيين. وقد كان متوقعا أن يعتبره البعض مصدر هذا التيار الذي انتشر في كل أوروبا في النصف الثاني للقرن السابع عشر. وحتى ولو أن ديكارت لم يكن متفقا مع كل أوجه نظر الظرفية، إلا أن آراءه حول الجواهر والأجسام الممتدة كانت متفقة معها. وقد اختلف شراحه حول موقفه من مفعول تأثير الأجسام على بعضها البعض أو على الروح، فمنهم من قال بأنه نفى هذا التأثير، ومنهم من زعم بأنه أقر بالعلاقات السببية بين الجواهر الممتدة.

توجد في الاطار العام للثنائية الديكارتية أربع علاقات سببية، وهي السببية بين الجسم والجسم، وبين الجسم والروح التي يؤثر فيها الجسم على الروح، وبين الجسم والروح التي تؤثر فيها الروح على الجسم، والسببية الباطنية للذهن. وقد أثارت العلاقتين (2) و(3) سؤالا حول كيفية التأثير السببي لجوهرين مختلفين. وقد سقط السجال في هذا الموضوع في ضرب من الظرفية الكاريكاتورية.

وعلى عكس ديكارت، لا يوجد خلاف حول **نيكولا مالبرانش** الذي كانت أعماله محل اهتمام المشتغلين على الظرفية. وزيادة على مالبرانش وجدت من قبله، حوالي سنة 1660، مجموعة من الديكارتيين (لويس دي لافورج Louis de la Forge، جيرو دي كوردوموا Géraud de Cordemoy، جوهانس كلوبيرج Johannes Clauberg، أرنولد جولينكس Arnold Geulincx) كانت تمثل مواقف متنوعة حول الظرفية.

لافورج هو أول من استعمل مصطلح "سبب ظرفي" في كتابه "مقال في العقل الإنساني" Traité de l'esprit de l'homme وفيه يقول أن الأجسام ليست إلا الأسباب "البعيدة والظرفية" للأفكار التي تتكون لدينا بشأنها. ويذهب إلى أن "كل أفكارنا، التي ليست في ذاتها إلا أساليب مختلفة للتفكير، لا تحتاج لأي سبب لإنتاجها خارج عقلنا". وقد يكون لافورج أول من قدم للظرفية حجة تقوم على الطريقة التي يحافظ بها الله على وجود جوهر ممتد. أي أن على الله "أن يستمر في خلق [جسم ما] إن أراد الحفاظ عليه في الوجود؛ بل، وبما أنه لا يمكنه أن يخلقه في كل مكان، ولا خارج مكان معين، فقد كان عليه أن يضعه في مكان ما". وهي الحجة التي سيعبر عنها مالبرانش قائلا: "الحفاظ ليس إلا خلقا مستمرا".

وكان **لجيرو دي كوردوموا** تأثير على مالبرانش، اعترف به هو نفسه. وقد عرف كوردوموا بقوله أنه ليس بإمكان الأجسام أن تكون أسبابا حقيقية، وذلك لأن حركة الأجسام لا يمكنها أن تستمر إلا بواسطة محركها الأول. وهذا ما يتطلب وجود محرك أول غير مادي. وهو ما سماه مالبرانش بانعدام القدرة السببية عند الجواهر الممتدة.

ويعد **يوهانس كلوبرج** من أول الفلاسفة الذين تأثروا بديكارت الذين قالوا بالظرفية فيما يتعلق بالعلاقة بين الأجسام والعقل والتي تتميز بالتخالف الجذري hétérogénéité radicale. وفي المقابل يرفض النظرية الظرفية فيما يتعلق بالعلاقات السببية بين الأجسام. وبصفة عامة تتميز مواقفه بتعقيد يعكس تعدد المواقف المنتشرة في عصره.

ومن جهته يعلن **أرنولد جولينكس** في كتابه "الميتفيزيقا الحقة" "Metaphysica vera" "أنه من المستحيل التسبب في شيء نجهل كيف يحدث...". والأمر لا يتعلق بالفاعل الذي يقصد ويريد ما يفعله فحسب، بل يتعلق بالكون بأسره. ويبدو أن مالبرانش استمد هذا المبدأ في فلسفته.

1.4 نيكولا مالبرانش [1715-1638]. ما يثير الانتباه هو أن مالبرانش إلتزم بالظرفية منذ كتابه الأول "البحث عن الحقيقة" La recherche de la vérité. إلا أن حجم المقال لا يتسع لذكر كل الذين أثروا فيه، وسيرد ذكرهم عند الضرورة. [وسيتم التطرق لمالبرانش في فقرات عدة من المقال]

1.5 جورج بركلي [1753-1685]. يوجد خلاف حول مدى الظرفية عند بركلي، إلا أنه يوجد اتفاق على أنه كان ظرفيا فيما يتعلق بالقدرة السببية للأشياء الطبيعية. ويرى بركلي أن الأشياء ليست فاعلة سببيا حتى تنتج عنها أحداث في الكون. وهذه الأشاء ليست إلا حزمة أو مجموعة من الأفكار. والأفكار مجرد ظواهر محايدة لا قدرة لها على الفعل.

وقد استند بركلي أيضا على سابقيه من الفلاسفة الديكارتيين الذين يقرون بأن الله هو مبدأ الحركات الطبيعية. كما أن نيوتن يصرح بأن الحركة من عند الله، وأنها هي التي تحرك النسق الكوني. وهذا يطابق ما ورد في الكتب المقدسة؛ كما يطابق موقف السكولائية، إذ أنه رغم أن المشائين يقولون بأن الطبيعة هي مبدأ الحركة، إلا أنهم يأولون الطبيعة الطابعة بأنها الله. والله هو الذي يحرك كل أجسام النسق الكوني، حسب إرادة سابقة وثابتة.

وقد كان المفكرون الحديثون [أي الذين ظهروا بعد القرون الوسطى] يعتبرون أن الحركة والسكون حالتين يمكن أن يبقى عليهما الجسم ما لم تتدخل قوة خارجية عليه، وإلا فإن الجسم سيبقى في حالة محايدة؛ وينتج عن هذا أن أسباب وجود الجسم هي أيضا أسباب حركته وسكونه. ولا يجوز البحث عن أسباب مختلفة للوجود المتتالي للجسم في أماكن مختلفة من المكان، كما لا يجوز البحث عن أسباب مختلفة لوجوده في فترات مختلفة من الزمن.

ويبدو أن بركلي يؤكد هنا على أن فهم الطريقة التي يرتبط بها الله بالأجسام وبحركاتها يؤدي إلى خلاصة أن كل الأجسام محايدة من الناحية السببية. وهذا الحياد لا يعود إلى كونها مجموعة من الأفكار، بل إلى كون أسباب وجود الأجسام هي نفسها أسباب حركتها وسكونها، أي الله. وهنا تظهر الخلفية اللاهوتية التي تقول "بأن المحافظة (أو الصيانة) ليست إلا خلقا مستمرا"

والسؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن لبركلي شرح التفاعل الحاصل بين الأشياء الطبيعية، كغليان الماء فوق النار مثلا؟ وجوابه أن الله يخلق فينا الأحاسيس الملائمة بصفة منتظمة، وأن هذا الانتظام هو ما ندعوه بقوانين الطبيعة. وفيما يتعلق بالأشياء الطبيعية، يعتقد بركلي أن الله هو السبب الحقيقي، وهذا ما يميز الظرفية. إلا أن المؤلفات الثانوية شهدت سجالا حول موضوع إمكانية ضم جسمنا نفسه إلى هذه الأشياء الطبيعية؟ البعض رفض ذلك (ماك دونو McDonough)، والبعض الآخر (ومنهم لي Lee) يؤكد أن بركلي يرى بأن الانسان، بصفته عقلا متناهيا، ليست له أية مساهمة حقيقية في حركة جسمه، وأن الله هو سبب ما يحدث فيه مثل سائر الأشياء الطبيعية.

ورغم هذا الموقف الظرفي الواضح فيما يخص الأشياء الطبيعية، فإن بركلي يؤكد في المقابل أن العقول اللامتناهية والمتناهية فاعلة سببيا. وهذا ما يطرح مسألة تناسق الموقف العام لبركلي الذي يقوم على مبدأ "أن المحافظة هي خلق مستمر"، وهو مبدأ شامل لا يميز بين العقول والأجسدة.

2. الظرفية في سياقها

قبل التطرق للحجج الفعلية التي تصب في صالح الظرفية، من المفيد مقارنتها مع المواقف البديلة والمنافسة لها في مسألة السببية. ويمكن القيام بهذه المقارنة بطريقتين بما أن الظرفية تتناول مجموعتين مختلفتين من المشكلات المتعلقة بالسببية.

2.1 التفاعلات الديكارتية، التناسق الأزلي والظرفية

من الممكن النظر إلى الظرفية على أنها أحد الأجوبة على مشكلة التفاعل بين العقل والجسد؛ إلى جانب "التفاعلات الديكارتية" و"التناسق الأزلي" ليبنيتز.

أنصار **التفاعلات الديكارتية** يرون أن التفاعلات السببية ليست ظاهرية فحسب بل فعلية. أي أن التغيرات التي تحدث في الجسم أو العقل تحدث تغيرات في الآخر. لكن الكثير وجد أن هذا التفسير لا يفي بالغرض. ومنهم من تساءل حول إمكانية وجود تفاعل سببي بين جواهر شديدة الاختلاف. كما تساءل البعض عن توافق هذا الموقف مع الرأي الذي بدأ ينتشر والذي يقول بأن العالم الطبيعي منغلق على نفسه سببيا، وأنه محكوم بالقوانين الطبيعية وحدها. بغض النظر عن كون هذا الموقف التفاعلي هو موقف ديكارت فعلا.

في مواجهة هذا النموذج التفاعلي، قدمت الظرفية والتناسق الأزلي (لليبنيتز) بديلا يقوم على رفض الوجود الفعلي للتفاعلات السببية. ورفضهم لا ينحصر في رفض التفاعل بين الجسم والعقل، بل يشمل كل المستويات، أتعلق الأمر بالسببية بين الجسم والجسم أو الجسم والعقل. أي أن الموقفين ينفيان كل سببية بين جوهرين، والجوهر هنا بمعنى الجواهر المتناهية أو المخلوقات. إلا أنه يوجد خلاف بين الموقفين فيما يتعلق بالسببية الداخلية لكل جوهر. إذ أن ليبنيتز يقول بوجود سببية داخل الجوهر الواحد، أي أن كل جوهر قادر على خلق أحواله. في حين أن مالبرانش ينفي كل قدرة سببية للمخلوقات بما فيها أحوالها الداخلية المرهونة بالإرادة الإلهية.

2.2 المحافظة المحضة، التساير الإلهي والظرفية[1]

السؤال الآخر الذي تطرحه الظرفية يتعلق بالعلاقة بين السببية الإلهية والسببية الطبيعية، أو كما يقول ألفريد فريدوسو Alfred Freddoso، "المسألة العامة للفعل الإلهي على الطبيعة"؛ التي تتفرع إلى الأسئلة التالية: إذا كان الله هو السبب الأول والمباشر لكل ما يوجد، فهل يمكن أن يوجد فعل سببي من قبل المخلوقات؟ وإذا وجدت سببية فرعية، فكيف تنسجم مع السببية الإلهية؟

وللجواب على هذه الأسئلة ظهرت ثلاث أجوبة، وهي **الحفاظية** conservationnisme و **المسايرة الالهية** concurrentisme divin و**الظرفية**. وتختلف فيما بينها حسب درجة الفعل السببي المنسوب إلى الله أو للمخلوقات. ففي أحد الأطراف توجد الحفاظية التي تمنح درجة دنيا للفعل السببي الإلهي الذي يكتفي بالحفاظ على وجود المخلوقات، أما أفعالها فهي ملك لها وليست ملكا لله. وفي الطرف المقابل توجد الظرفية التي يصل فيها الفعل السببي الإلهي إلى أقصاه، بينما ينعدم الفعل السببي للمخلوقات. وبينهما التساير الإلهي الذي يقول بتساوق الفعل الإلهي مع فعل المخلوقات.

3- الحجج الداعمة للظرفية، وهي أساسا الحجج التي ساقها مالبرانش

حجة الطبيعة الساكنة la nature passive: يقول مالبرانش أنه عندما أشاهد كرة تضرب أخرى، فإن عيوني توحي لي بأن إحداهما هي سبب حركة الأخرى... لكنني عندما أُحكِّم عقلي فإني أدرك أنه بما أن الأجسام لا تستطيع الحركة من تلقاء نفسها، وبما أن القوة المحركة هي الإرادة الإلهية التي تحافظ عليها في أماكن مختلفة على التوالي، فإن هذه الأجسام لا تستطيع أن تصدر قوة لا تمتلكها، كما أنها لا تسطيع إصدارها ولو أنها تمتلكتها. والعقل لا يمكنه أبدا أن يتصور جسما، ليس إلا جوهرا ساكنا، بمقدوره توصيل جسم آخر القوة التي يحملها، بأي طريقة كان.

3.1 حجة الطبيعة الساكنة

السؤال الذي يطرح هو لماذا الأجسام ليست إلا مجرد جواهر ساكنة؟ والجواب عند مالبرانش يكمن في فكرة الامتداد، إذ يسأل: أليس من البديهي بأن كل صفات الامتداد لا يمكنها أن تكون إلا علاقات مسافة؟ في حين أن المقدرة أو القوة ليستا خصائص للجسم، لأنهما ليستا علاقات مسافة.

ويستند مالبرانش في حجته هذه على الفرضية السكولائية المسلم بها والقائلة أن كل وجود يجب أن يكون إما جوهرا أو نمطا mode، ولهذا فإن القوى الفاعلة لا محل لها في الأجسام. كما يستند على رأي ديكارت حول خصائص الامتداد، والقائل بأن امتلاك خصائص مكانية والارتباط بعلاقات امتدادية مع الأجسام الأخرى شرطان كافيان للجوهر الجسدي. ومنه يستنتج مالبرانش أنه إذا فهمنا جيدا المفهوم الديكارتي للمادة والامتداد، فإنه بإمكاننا استنتاج أن القوة المحركة أو القدرة ليستا ضروريتان وكافيتان للجوهر الممتد.

وختاما لهذا القسم، فإنه من الممكن إظهار التناقض بين هذه الحجة والحجة القائلة "بأن المحافظة ليست إلا خلقا دائما"، نظرا لوجود توازي بين خلق الله لجسم في حالة سكون، وخلقه وهو في حالة حركة؛ بما أن الله في هذه الحال يخلق الجسم باستمرار في أماكن مختلفة عبر الزمن.

2.3 حجة انعدام المعرفة

وهذه الحجة تحيل إلى قول **جولينكس** Geulincx: **"لستَ علة ما لا تستطيع إحداثه"**. ويقدم مالبرانش صيغته لهذا البرهان: "... أنكر كون إرادتي هي العلة الحقيقية لحركة يدي، ولا للأفكار التي ينتجها عقلي وغيرها من الأشياء التي ترافق إرادتي، لأنني لا أرى علاقة بين هذه الأشياء المختلفة..."

وقد أول كثير من الشراح موقف مالبرانش هذا على أنه يرى بأن على الفاعل أن يكون عارفا بالوسيلة التي يُحدث بها المفعول لكي يكون علة له. و**"مبدأ المعرفة"** هذا يطرح عدة أسئلة، منها **سؤال حول مدى قابليته للتطبيق.** وحتى يكون هذا المبدأ ممكنا، يجب حصره في الفاعل الذي يمتلك عقلا وإرادة. وما دمنا نقبل بالمفهوم التقليدي للإرادة القائل بأن الإرادة "عمياء" وبأنها تخضع للعقل، فإنه بالإمكان القول أننا لا يمكن أن ننتج إلا ما نعلمه. وأن تحقيق مفعول إرادي يقتضي أننا نتصوره ونعلمه حقيقة.

وفي حين أن غالبية الشراح يقرأون مالبرانش على أنه حصر مبدأ المعرفة في الكائنات العاقلة، يؤكد ستيفن نادلر Steven Nadler أن مالبرانش وسع مجال هذا المبدأ. وهو موقف جولينكس وبعض الظرفيين المسلمين الذين قالوا بأن هذا المبدأ ينطبق على كل حالات الفاعلية الحقيقية.

[1] Mere Conservationism, Divine Concurrentism, and Occasionalism /Simple conservationnisme, concurrentisme divin et occasionnalisme

وإذا كان جولينكس والغزالي (ولربما مالبرانش) يقولان بأن مبدأ المعرفة ينطبق على الكراسي والصخور، كما ينطبق على الكائنات العاقلة، فإن السؤال المطروح هو ما المقصود بهذا الرأي المخالف للبداهة؟

نادلر يفترض أن توسيع مجال "مبدأ المعرفة" قد يكون مرده إلى الرأي الذي يتخذ من "الهيأة الارادية نموذجا للسببية" "volitional agency to be the paradigm of causality"، والتي تحيل إلى السببية الإلهية التي تمثل نموذج السببية لهؤلاء الظرفيين.

وليس من المصادفة أن يتخذ الظرفيون السببية الإلهية نموذجا، وهو ما قد يفسر كون جولينكس والغزالي يتبنيان هذه النظرة الواسعة. والسؤال المطروح هو هل سببية المخلوقات يجب أن تشبه السببية الإلهية؟ ولنتصور الحالة التي لا تكون فيها كل الخصائص الإلهية النموذجية موجودة في الجواهر المخلوقة. وعلى سبيل المثال المعرفة والقصدية الغائبتان عن الجواهر الجسمية. وهذا لم يحل دون أن تكون الجواهر الممتدة على الحالة التي هي عليها. ولكن إذا كانت المعرفة والقصدية غير ضرورية لجوهر مثل الجسد، فإننا نتساءل هل هي ضرورية للفعل السببي للجسد.

والسؤال الثاني المطروح يتعلق باحتمالية هذا المبدأ. لأنه حتى في أفضل الاحتمالات، أي عندما يتعلق الأمر بالجواهر العاقلة، فإن "مبدأ المعرفة" يطرح عدة مشكلات. ففي حال فرضية أن القدرة الارادية عمياء، فإنه من المطلوب أن تكون للفاعل دراية إلى درجة ما بمفعوله. ويتعلق الأمر بدرجة المعرفة بالجزئيات التي تستجيب لما يقتضيه "مبدأ المعرفة".

وعلى سبيل المثال نعود إلى مثال مالبرانش المتعلق برفع اليد. فعندما أرفع يدي يمكنني أن أتصور النتيجة إذا كان الأمر يتطلب وصفا عاما للنتيجة؛ لكن هذا التصور يصير مستعصيا إذا كان الأمر يتعلق بوصف دقيق لحركات كل مكونات اليد، من عضلات وأعصاب وعظام، الخ. ولهذا فإنه ليس بالإمكان تفعيل "مبدأ المعرفة" إلا إذا خفظ مالبرانش من درجة الدقة المطلوبة. وليس من الواضح هل بإمكان مالبرانش تقديم حجج حاسمة لتسويغ هذا الخفظ.

3.3 حجة "لا ضرورية الارتباط"

أول من نفى العلاقة الضرورية بين الفاعل والمفعول هو الغزالي في المسألة السابعة عشرة من "تهافت الفلاسفة". وهنا يورد الباحث ترجمة للفقرة بكاملها.

والفهم الصحيح للقدرة الإلهية المطلقة عند الغزالي يقتضي عدم وجود كل ما من شأنه أن يحد من القدرة الإلهية. إلا في حال الاستحالة المنطقية كالقول بوجود الشيء أو عدمه [وهو ما يسمى في المنطق بالثالث المرفوع].

والخلاف بين الغزالي والفلاسفة يكمن في مضمون مفهوم المخلوقات. فهي عند الغزالي فقيرة المضمون، بينما يميل الفلاسفة إلى مفهوم غني يتضمن كثيرا من القدرات السببية. ومفهوم الفلاسفة لا يترك للغزالي مجالا منطقيا لتدخل القدرة الإلهية. وحسب المخطط الأرسطي فإن تدخل الله ليمنع احتراق القطن يقتضي احتمالين: أولهما أن الله يغير القطن إلى شيء آخر أثناء اتصاله بالنار، وإما أن على الله أن يفعل شيئا غير منطقي أو مستحيل.

وكلا الاحتمالين مرفوضين عند الغزالي. والبديل الذي أبدعه يكمن في فصله بين الروابط المنطقية والروابط السببية، والأولى أضيق من الثانية. وهذا ما يمكنه من القول أن الله عندما يمنع القطن من الاحتراق، فإنه لا يحتاج إلى تغيير القطن إلى مادة غير قابلة للاحتراق، كما أنه لا يفعل شيئا غير منطقي. كل ما هنالك هو أن الله يخلق استثناء لما جرت عليه العادة[1].

---

[1] يورد الغزالي في المسألة السابعة عشرة اعتراض الفلاسفة ورده عليهم:

" **فإن قيل**: فهذا يجرّ إلى ارتكاب مُحالات شنيعة، فإنه إذا أنكرت لزوم المسبّبات عن أسبابها وأُضيف إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له.

إذا وضعت كتاباً في بيتي أفلا أعلم أنه انقلب غلاماً؟

ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً، أو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً. وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح، فإن الله قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورته أن يخلق شيء فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن وقيل له: هل هذا مولود: ؟ فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً وهو ذلك الإنسان فإن الله قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه، وهذا فنٌّ يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه.

قولنا إن الله يخلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يعلمها.

والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار

والسؤال حول إنتماء الغزالي للنظرية الظرفية مرهون بالسؤال حول هل الغزالي يرى تنافرا بين القول بأن الروابط بين المخلوقات من فعل الله، والقول بوجود علل ثانوية، أي علل من فعل المخلوقات؟ والشراح ليسوا متفقين حول هذه المسألة. **مارمورا Marmura** يقول بأن الغزالي يرى أن القولين متنافران، وأنه لا وجود لعلل ثانوية؛ رغم أن نص "تهافت الفلاسفة" لا يتيح بما فيه الكفاية دعم هذا الموقف، إلا أنها توجد نصوص للغزالي تدعم انتماءه للظرفية. بينما يذهب **جريفيل Griffel و برلر Perler ورودولف Rudolph** إلى أن الغزالي يترك الباب مفتوحا لاحتمال وجود شكل من العلل الثانوية بشرط ألا تكون من على نمط ما يقول به الفلاسفة.

ويلاحظ الباحث في الختام بأنه إذا كان الغزالي يعتبر أن العلل الثانوية متسقة مع الفعل السببي الإلهي، فإن عليه أن يقر بوجود أنماط مختلفة للسببية. إذ أن الغزالي قد يكون أقر بأن الرابط السببي بين مشيئة الله ومفعولها يختلف عن الرابط السببي لعلة مخلوقة مع مفعولها. والرابط الأول هو الأقوى، لأن القدرة الإلهية تقتضي أن كل ما هو ممكن منطقيا يمكن أن يحدث بضرورة سببية إذا أراد الله ذلك. وفي المقابل تفتقد العلل المخلوقة القدرة الكاملة، بحيث أنه مهما كان الرابط السببي مع معلولاتها فإنه لن يكون مكافئا للمشيئة الإلهية. وهذا الفرق في قوة الرابط السببي يطرح سؤال إمكانية الجمع بين هذين النمطين للسببية في مفهوم واحد للسببية.

وهذا التساؤل حول الانتماء للظرفية لا يطرح فيما يتعلق بمالبرانش، لأنه توجد قرينة صريحة ينفي فيها العلل الثانوية استنادا إلى اعتبارين: 1) كون السبب لا يكون حقيقيا إلا إذا وجد رابط ضروري بينه وبين مفعوله؛ 2) لا توجد روابط ضرورية إلا بين المشيئة الإلهية ومفعولها.

وحول السبب الذي يجعل العلل الثانوية لا تستجيب لمعايير العلة الحقيقية، يرد مالبرانش بأن السبب هو كون الله يمكن أن يريد حدثا مناقضا لما أراده المخلوق. وعلى سبيل المثال عندما يخلق الله وضعا يعاكس به ما أرادته الشياطين.

وعلى غرار الغزالي، فإن الحدس المركزي لمالبرانش هو أنه من الممكن أن يعجز مخلوق ما على خلق مفعول هو من صميم قدراته السببية. ويبدو أن مالبرانش يعتبر أن نفي هذا الاحتمال يقتضي تقييدا مُشْكِلا problématique للقدرة الإلهية. وهذا لا يعني أنه يريد أن تمتد المشيئة الإلهية بدون حدود، وتُخضع لها الحقائق المنطقية. وعلى عكس ديكارت فإن مالبرانش يعارض نظرية خلق الحقائق الأبدية، لأن بعض الحقائق تخضع للضرورة المنطقية التي لا يجوز نفيها، وهي مستقلة عن المشيئة الإلهية. وفي هذا يتفق مع الغزالي، فكلاهما يرى أن المشيئة الإلهية تشمل كل ما هو ممكن، أي ما هو متماسك منطقيا.

والسؤال المطروح هو كيفية فهم طبيعة الأشياء، وهل هذه الطبيعة من الغنى بحيث تَلزم عنها تصورات مُلزِمة على المستوى المنطقي. وهذا ما قد يراه اتباع الواقعية الأرسطية الذين يذهبون إلى أن المخلوقات من الغنى بحيث أنها تضع حدودا لما تستطيعه المشيئة الإلهية.

مالبرانش ينفي هذا الفهم للمخلوقات، لأن الحلول المتاحة لله متعددة. والسؤال يتعلق بالأسس التي بنى عليها مالبرانش موقفه. إحدى هذه الأسس مستمدة من نظرية ديكارت حول الجواهر الممتدة، والتي تحد بالحجم والشكل والحركة، وهي خصائص محدودة ليست في مستوى الغنى الذي تفترضه العلاقات السببية كما يتصورها الأرسطيون.

والأمر سواء بالنسبة للجواهر العاقلة، فكون العقل يشتمل على أفكار لا يعني وجود ترابط ذي طبيعة سببية بينها، أو بينها وبين أحوالنا.

وزيادة على ذلك، توجد لدى مالبرانش دوافع دينية تجعله يرفض المفاهيم الغنية للطبيعة. إذ يقول: "عندما نتأمل في فكرة الله، وهو كائن متناه الكمال والقوة، فإننا نعرف أنه توجد رابطة بين إرادته وحركة كل الأجسام، وبأنه من المستحيل أن نتصور بأنه يريد أن يتحرك جسم ما وأن هذا الجسم لا يتحرك". وهذا يعني أن الفهم الصحيح للمشيئة الإلهية يقتضي غياب أي تلازم على مستوى المفاهيم يتسبب في حركة معينة.

وينتج عن هذا في نظر مالبرانش أنه: "علينا أن نقول إذن أن مشيئة الله هي وحدها القادرة على تحريك الأجسام، إذا كان غرضنا هو إعلان الأمور كما نتصورها وليس كما نشعر بها". وهو موقف مشكل problématique كما سبق ذكره في معرض تحليل موقف الغزالي.

لأن الإقرار بالقدرة الإلهية لا يستلزم أن الله هو العلة الواحدة. وكثير من الربوبيين théistes قد يسلمون بكون العلل المخلوقة تنقصها الفعالية على أساس الحجج التي قدمها مالبرانش، لكن هذا لا يعني أنها لا تملك القدرات السببية. وأصحاب هذا الموقف- الذي يسمى بالمسايرة الإلهية – يقرون بأن كل علة ثانوية تتطلب أمرا إلهيا، لأن قدرات المخلوقات ليست كافية. إلا أن المسايرة الإلهية تقتضي تزامن الأمر الإلهي مع الفعل السببي للمخلوقات.

وللرد على هذا الموقف على مالبرانش أن يبرهن على أن السببية ليست إلا فعالية ضرورية. ويبدو أن مالبرانش في كتابه Recherche يميل إلى الاعتقاد بأن الله هو وحده الذي يفعل الفعل السببي. لأنه عندما يمنع تحقيق إرادة الشيطان،

العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه. (الاستشهاد منقول من طبعة الكترونية تتضمن عناوين للفقرات، في حين أنها غير موجودة في الطبعة التي استشهدت بها سابقا)

فإنه من الواضح أن الله هو وحده الفاعل. لكن هذه الحجة ليست مقنعة، لأن احتمال إلغاء قدرتي في بعض الحالات لا يعني أني عديم القدرة. إذ يجب اعتبار الحالات التي لم تبطل فيها قدرتي؛ ولنتصور أني أغلقت الباب عندما حاول ابني إغلاقها، فهذا لا يستلزم أن ابني عديم القدرة عندما استطاع فتح الباب بمساعدتي.

وحتى نكون منصفين إزاء مالبرانش يجب القول بأنه عندما طابق بين الروابط الأساسية والسببية الحقيقية [العلة الإلهية] فإنه قدم لنا تحليلا موفقا للسببية، في عصر كانت فيه السببية من المسائل العويصة المطروحة على الفلاسفة نظرا للفتوحات العلمية للقرنين السادس والسابع عشر، وكانت فيه السببية الأرسطية ما زالت رائجة. وما يميز مفهوم مالبرانش للسببية عن المفهوم الأرسطي هو كونها بسيطة وموحدة، ولم تكن تطرح مسألة كيفية إدماج الأنماط المختلفة للأسباب الأرسطية[1] في مفهوم موحد للسببية. وهو بذلك مهد الطريق لدافيد هيوم، الذي جعلنا نفهم بوضوح مفهوم السببية بصفتها رابطة ضرورية[2]..

والحاصل هو أن الارتباط الضروري (عند مالبرانش وهيوم) هو شرط الارتباط السببي، إلا أن الظروف التي جرى فيها هذا السجال، والتي كانت فيها السببية الإلهية مهيمنة على الأذهان، حالت دون الذهاب بعيدا في التأسيس النظري للتطابق بين الارتباط الضروري والسببية.

3.4 حجة "المحافظة ليست إلا خلقا متواصلا"

إذا كان دليل "لا ضرورية الارتباط" قد وجد معارضة من قبل أنصار "المسايرة الإلهية"، فإن دليل "المحافظة ليست إلا خلقا متواصلا" وجد أنصارا له لدى غالبية الظرفيين بما فيهم أنصار "المسايرة الإلهية".

إلا أن تأويل هذا الدليل كان محل خلاف بين الظرفيين من أمثال مالبرانش الذين نفوا السببية المخلوقة لأنهم يقولون بدليل "لا ضرورية الارتباط""، بينما يقر أنصار "المسايرة الإلهية"، مثل ليبنيتز، بوجود سببية حقيقية رغم قبولهم بدليل "المحافظة ليست إلا خلقا متواصلا".

وقد لقي دليل ""المحافظة ليست إلا خلقا متواصلا" قبولا واسعا، لأن رفضها كان سيعني أن الله فعل كل ما يجب فعله في بداية الخلق، لكنه يفعل أقل فيما بعد ويكتفي بالمحافظة على المخلوقات. ويرى "المحافظون" أن المحافظة ليست خلقا متواصلا، وأنه في مرحلة المحافظة تكون العلل المباشرة للأحداث مخلوقة وليست إلهية، وأن الله يتدخل بواسطة وبشكل غير مباشر، إلا إذا تعلق الأمر بالمعجزات. وعلى سبيل المثال عندما تسخن النار الماء فذلك يتم بفعل سببي مباشر، بينما يحافظ الله على النار والماء.

من وجهة نظرنا المعاصرة تبدو هذه السببية الغير مباشرة كافية لتعطي للسببية الإلهية مكانتها المناسبة في الطبيعة. لكن الفلاسفة الربوبيين للمرحلة السكولائية في بداية العصر الحديث نظروا بعين الريبة لهذه النظرية لأنها تنتقص من القدرة الإلهية.

ولهذا كان لزاما على النظرة الدينية القويمة أن تؤكد على تطابق الحفاظ مع الخلق. وقد سبق **للأشعري** (935-873)، مؤسس المدرسة الأشعرية، أن قدم صيغة أولية لنظرية الخلق المتواصل. وكما أورد ذلك برلر **Perler** ورودولف **Rudolph**، **فإن الأشعري يرى أن الله يعيد ترتيب الذرات التي يتكون منها الكون في كل لحظة**.

وفي القارة الأوروبية أعطى مالبرانش صيغة ذكية لنظرية الخلق المتواصل، وإن كان مصدرها هو ديكارت، رغم الاختلاف حول انتمائه للظرفية. ويثبت الباحث **النص التالي لديكارت**:

"ويترتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أني كنت موجودا في الزمان الماضي القريب أن أكون موجودا الآن، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدني أو "تخلقني مرة ثانية" إن صح هذا القول، أي تحفظ علي وجودي والواقع أن من الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يمنعون النظر في طبيعة الزمان، أن حفظ جوهر ما، في كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن موجودا: فإن النور الفطري يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتنا في التفكير لا في واقع الأمر"[3].

ثم يعلق قائلا أن هذا النص يقول بأن الله يخلق باستمرار أرواحنا بطريقة تحرمنا من كل فعالية سببية. وهذا النص قد يعطي الانطباع بأن ديكارت ظرفي، لكنه توجد نصوص أخرى له تؤكد على الفعالية السببية للإنسان.

في حين أن اعتناق لويس لافورج للأطروحة الظرفية أمر مسلم به، على الأقل فيما يتعلق بالأجسام. إذ أنه يقول بأن خلق الله للأجسام لا ينفصل عن خلقه للأوجه المختلفة لوجودها. أي أن المسألة تخضع لمبدأ **"الكل أو اللاشيء"**. وعندما

---

1 السبب عند أرسطو ينقسم إلى أربعة أنواع وهي السبب المادي والصوري والفعال والغائي

2 "في فكرة الارتباط الضروري" هو عنوان الفصل السابع من كتاب دافيد هيوم **"تحقيق في الذهن البشري"**، ترجمة د. محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت 2008

ويقول في الصفحة 108: "عند أول مرة رأى فيها إنسان نقل حركة بالدفع، مثلما يقع في تصادم كرتي بلياردو، لم يكن ذلك الانسان يقدر أن يحكم بأن أحد الحدثين مرتبط بالآخر، وإنما أنه فقط مقترن به. وبعد أن لاحظ عدة حالات لها تلك الطبيعة، فإنه، ساعتها، يحكم بأنهما مرتبطان. ما الذي تغير حتى أُطلَع عليه هذه الفكرة الجديدة للارتباط؟ لا شيء، إلا أنه بات الآن يشعر بأن هذين الحدثين مترابطان في مخيلته، وأنه يقدر الآن بسهولة على أن يتنبأ بوجود أحدهما من ظهرو الآخر، فعندما نقول أن حدثا ما مرتبط بالآخر، فإننا نعني فقط أنهما اكتسبا ارتباطا في فكرنا، وأنهما يولدان هذا الاستدلال الذي يصبح بموجبه كل منهما دليلا على وجود الآخر. إنه استنتاج خارق من بعض الوجوه، لكنه يبدو مؤسسا على ما يكفي من البداهة.

3 ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة 2009، ص 159

يخلق الله جسما ما، فإن هذا الجسم لا يمكن أن يكون كائنا مجردا، إذ يجب أن تكون له خصائصه المكانية. وهنا يسأل أنصار أطروحة التساوق لماذا يجب على العلة التي أعطت الوجود أن تعطي أيضا أنماطه وخصائصه؟

وهنا تمنح أطروحة الخلق المستمر الحلقة الناقصة. فبما أن الله ينفرد بخلق الأجسام وأنماطها، فلا توجد علة أخرى تتدخل في أي وجه من أوجه الكون.

وفي هذه المرحلة ، يمكننا النظر في **إمكانية تضافر العلل** surdétermination/overdetermination، ألا يمكن أن نعتقد أن بعض تأثيرات المخلوقات تزيد في الحفظ؟ بعبارة أخرى ، ألا يمكننا أن نعترف بأن الله هو السبب الكلي والمباشر لأنماط الكائن، ولكن أيضًا أن المخلوق يتسبب أيضًا في أنماطه، بحيث يتم تحديد بعض التأثيرات بشكل متضافر سببيًا؟ علاوة على ذلك ، إذا كانت أنماط المخلوقات فقط هي التي يتم تحديدها بشكل زائد، فلا يبدو أن هناك انتهاكًا للمبدأ المركزي القائل بأن الله هو المصدر الوحيد للوجود esse الذي تمتلكه المخلوقات.
والحاصل هو اتفاق جميع الأطراف في هذا النزاع حول مسألة السببية الثانوية في الطبيعة، بغض النظر عن آرائهم حول حقيقة القوى السببية للمخلوق، على أن وجود أو جوهر الكائن عند الحفاظ عليه يعتمد على الله تمامًا مثلما يتم إنشاء المخلوق من العدم. الله هو السبب الوحيد الخلاق والمحافظ لكل كائن أو جوهر في هذا العالم.
لكن هذا لا يعني أن العرضيين ليست لديهم إجابات محتملة لهذا التحدي. ومن هذه الاجابات أن مثل هذا الإفراط في التحديد ينطوي على انخراط الله في عملية سببية زائدة عن الحاجة. لن ينتج الله الأنماط بنفسه فحسب، بل سينتج أيضًا القوة السببية للمخلوق والتي تعد سببًا زائدا (أو متضافر) في تحديد هذه الأنماط. وقد يزيد إن مثل هذا التكرار يمثل مشكلة.
وكما رأينا ، يعتمد نجاح حجة الخلق المستمر بشكل كبير على الادعاء بأن فعل الخلق من العدم وفعل الحفظ لا يمكن تمييزهما من حيث اعتماد المخلوق على الله. أي أن العملين متطابقان نوعياً من حيث ما يفعله الله ، من الناحية السببية. ويعزز مالبرانش هذا الادعاء في حواراته من خلال التأكيد على أن نشاط الله السببي - المتمثل في الحفاظ على كائن أو جوهر الكائن ونشاطه السببي في إحداث أنماط مخلوق ما - لا يمكن أن ينفصل.
إن مالبرانش يصرح بأن الله هو الخالق الوحيد لجميع الجواهر وأنماطها. لكن مالبرانش Malebranche حريص على تحديد ما يعنيه ب"نمط" الجوهر. الدافع وراء هذا التوضيح هو محاولة إفساح المجال لنوع من القوة داخل العقول أو الجواهر المفكرة التي من شأنها أن تسمح **بإسناد الحرية والمسؤولية الأخلاقية لهم**. ويوضح طبيعة القدرة على القبول أو الرفض قائلا:
"توجد في الروح قوتان أو نشاطان مختلفان. الأولى هي بشكل خالص عمل الهي خالص... يخلق الروح باستمرار برغبة لا تُتوانى في أن تكون سعيدة، أو يوجهها باستمرار نحو الخير بشكل عام. أما الثانية، التي هي جوهر الحرية، فإنها تختلف كثيراً عن الأولى. إنها تتألف من قوة حقيقية، هدفها ليس أن تنتج بفعاليتها الخاصة أحوالا جديدة في ذاتها، أي تصورات جديدة مثيرة للاهتمام أو حركات جديدة في الإرادة، بل هدفها هو خلق قوة حقيقية في الروح بإمكانها تعليق أو ترخيص الحركات التي تنشأ بشكل طبيعي من تصورات مثيرة للاهتمام."
وتجدر الإشارة إلى أن قوة الروح هذه توصف بأنها ليست قوة تنتج تحولات، وهو تعبير عن محاولة مالبرانش التوفيق بين وضع مثل هذه القوى في العقول وبين موقفه الظرفي فيما يتعلق بالعقول. وهذا يعني أنه نظرًا لأن جميع القوى التي تحدث تـحولات في الأنماط موجودة في الله، وأن القوى غير النمطية موجودة في المخلوق، فإن مالبرانش يبدو أنه يفكر في أن مثل هذه القوى غير النمطية للمخلوقات تتوافق مع ظرفيته. ومع ذلك، فإن هذا يثير التساؤل حول ما إذا كانت هذه القوى غير النمطية قوية بما يكفي لترسيخ الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية للجواهر المفكرة.

4. الظروف والسببية الظرفية

"ننتهي بنظرة عامة موجزة عن ماهية "الأسباب الظرفية" وكيف يفهم الظرفيون "السببية الظرفية". وكما رأينا في بداية هذا المدخل ، فإن الظرفي ينكر – في مجال معين- أن الأسباب المخلوقة هي أسباب حقيقية، ويقر بأن السبب الحقيقي الوحيد هو الله. ومع ذلك، فإن هذا الإنكار للفعالية السببية للمخلوقات يتسق مع الاعتراف بأن أحداثًا معينة من فعل المخلوقات وأنماطها، تستحق مكانة خاصة في التاريخ السببي للعالم. ومن أهمها، خاصة بالنسبة للمهتمين بالسببية، الانتظام القوي الموجود في العالم؛ وهو الانتظام الذي أثار اهتمامنا بالعلاقات السببية في المقام الأول. وهذه الانتظامات هي أيضًا ذات أهمية عند الظرفيين، وبسببها يستخدم الظرفي مفهوم الأسباب الظرفية."

وحسب قول مالبرانش: "السبب الطبيعي ليس سببا فعليا وحقيقيا بل مجرد سبب ظرفي، يجعل الفاعل الطبيعي يتصرف بطريقة معينة في وضعية معينة".

وقد أثارت الظرفية سوء فهم ، مفاده بما أن المشيئة الإلهية هي التي ترسخ ما يحدث في العالم، وأن هذا الترسيخ للأحداث الطبيعية سيجعل حدوثها غير منتظم وعشوائي إلى حد ما. وربما أن صعوبة التنبؤ بنشاطنا الطوعي هي التي أوجدت الافتراض بأن الإرادة لا توفر أسسًا ثابتة للانتظام. أما الحقيقة فهي أن الظرفيين يقرون بانتظام الأحداث الطبيعية كما هو شأن الواقعيين. والأساس الذي يمكّن الظرفيين من الإقرار بهذا الانتظام، رغم أنهم ينسبونه للمشيئة الإلهية، هو قولهم بأن الإرادة الإلهية لها بنية ثابتة تشبه القانون، وبالتالي لها طابع عام.

وهكذا، حتى في المنظور الظرفي، لا يكاد يوجد أي حدث ليس جزءًا من شبكة الانتظام السببية، ومثل هذا الانتظام ممكن لأن الغالبية العظمى من الأحداث في العالم تسترشد بإرادة الله العامة، والتي تحددها القوانين العامة التي وضعها الله. وعلينا أن نلاحظ أن هذا التوصيف الأخير - أن القوانين العامة نفسها وضعها الله - تشير إلى فرق حاسم بين ظرفي مثل مالبرانش وجوهري أرسطي حول القوى السببية للمخلوق. لأن الأخير يرى أن بعض التأثيرات تنبع بالضرورة من الجوهر السببي للمخلوق.

أما الأحداث الاستثنائية التي يعدها الظرفيون من المعجزات، فهي في رأي مالبرانش تلك التي يوجدها الله بإرادة خاصة. فإذا وقع حدث ما دون مناسبته النموذجية السابقة، وفي انتهاك للقانون العام المعروف لنا، فإنه يمكننا أن نحكم أن هذه الواقعة حدثت لأن الله فعَّل إرادة خاصة.

وبالنسبة للظرفيين، فإن القوانين العامة وضعها الله تمامًا كما يمارس الله إرادة معينة، وبالتالي لا يوجد صراع أو تعارض بين الإرادة الإلهية ونتائج الخلق الإلهي في كلتا الحالتين. ولا داعي لأن يتحكم الله في خليقته في حالة المعجزات. وبناءً على هذا الفهم لـلأسباب الظرفية، يمكننا أن نرى أن أي مناسبة من حيث المبدأ يمكن أن تكون حدثًا سابقًا في ممارسة الله لإرادة معينة، مما يؤدي إلى معجزة؛ وأي حدث سابق في أحداث معجزة فعلية يمكن ربطه بالارادة العامة. وما الحالات المخلوقة، في أقصى تقدير، إلا ظروف (أو مناسبات) خالية من أي طبيعة أو جواهر سببي.

بالنظر إلى هذا الفهم للسببية الظرفية، يمكن فهم الظرفية، كما لاحظنا في البداية، على أنها ميتافيزيقا للسببية تتبنى موقفا أكثر تمييزًا فيما يُنظر إليه عادةً على أنه تفاعلات سببية فعالة في هذا العالم. ولهذا يعارض الظرفي الفهم الشامل والوحيد لهذه التفاعلات السببية الظاهرة، ويؤكد بأنه يجب التمييز بين نوعين من العلاقات في العالم: العلاقة السببية الحقيقية من جهة، والعلاقة السببية الظرفية من جهة أخرى، والتي تتأسس في نهاية المطاف على العلاقات الأولى.

الملحق 5: نماذج من الممارسة الديموقراطية المحلية

ما يلاحظه قارئ الجابري هو سطحية معرفته التاريخية والأنتروبولوجية، وهذا ما جعله يطلق أحكام تعسفية وقطعية انطلاقا من مسلمات تنهار عند أول صدام لها مع الواقع. وفي كتابه **"العقل السياسي العربي"** يصرح أنه يطمح إلى **تعرية الاستبداد الحاضر**[1] بالرجوع إلى أسسه البنوية في "العقل السياسي العربي" والذي "يحدده" ثالوث "القبيلة" و"العقيدة" و"الغنيمة". هذا "العقل" الذي لم يجد حلا ل"أزمته" إلا بواسطة استيراد **"أخلاق الطاعة"** (أو **"الأخلاق الكسروية"**) من عند الفرس! وإن كان هذا الاستيراد قد تم في العصر العباسي الأول "لأن **إيديولوجيا الجبر الأموي** التي تؤسس نفسها على القضاء والقدر كترجمة دينية لجبر "القبيلة" لم تعد تكفي" (ص 335). ممهدا بذلك للأطروحة الأساسية التي قرأ بها "نظم القيم في الثقافة العربية" في كتابه التالي: **"العقل الأخلاقي العربي"**.

يوضح الجابري في كتابه **العقل السياسي العربي** أنه سيتناول بالنقد الممارسة السياسية وليس النظريات (أو ما يسميه ب"الزهرات اليتيمة"). وبما أن الأسس البنيوية تتحكم في كل مستويات الظاهرة المراد البحث فيها، وبما أن "العقل" يتحكم في كل ما يعقله بصفته منبع كل شيء، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن الفصل بين الممارسة و"الزهرات اليتيمة"؟ وهل أن "العقل السياسي" يتحكم في بعض تجليات السياسة (وهي حصرا سياسة الدولة) دون المجالات الأخرى التي تتجلى فيها السلطة (كالأسرة وسائر المؤسسات الاجتماعية والهيآت الاقتصادية...). وبما أن الجابري وضع القبيلة ضمن محددات "العقل السياسي" فإنه لم يطرح مسألة السلطة داخل القبيلة. وكان عليه أن يفعل ذلك، لأن القبيلة من أهم المستويات الذي مورست فيه السلطة في التاريخ السياسي للبلدان "العربية"[2] وغيرها. ولو أنه التفت إلى ممارسة السلطة في القبيلة لما خرج بذلك الحكم القطعي والمُحْبط الذي يسجن "العربي" في جبرية سلطوية متجذرة في اللاشعور الجماعي.

إن تاريخ البلدان العربية يبين أن السلطة لم تكن في يد الدولة المركزية حصرا، بل كانت موزعة على مستويات عديدة، من أهمها القبيلة. ولربما أن اللاشعور السياسي "العربي" موزع (بل منفصم) بين علاقته بالسلطة القبلية القريبة وعلاقته بسلطة الدولة المركزية البعيدة. وسأعطي في الفقرات التالية نظرة حول تجربتين يفصل بينهما ثلاثة عشر قرنا، تكشفان عن الاستمرارية التاريخية لضرب من الممارسة السياسية على الطرف النقيض للنموذج السلطوي الأحادي للجابري. أولى هذه التجارب هي جمهورية مكة، وثانيها هي النظام السياسي في قبائل شمال افريقيا.

النظام السياسي في مكة

---

[1] وهو يقول في مقدمة كتابه **تكوين العقل العربي** (الطبعة الثالثة 1987، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المقدمة المؤرخة بفبراير1983): "مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا جورتها وتعيد فينا زرعها.. ولعلها تفعل ذلك قريبا" (ص 8-7)

[2] البلدان الناطقة بالعربية اليوم تغطي حيزا جغرافيا كبيرا يضم العديد من اللإثنيات واللغات والديانات. ولهذا فإن مقولة "العقل العربي" تجمع بين نعت ومنعوت لا يحيلان إلى معطى نظري أو واقعي بديهي، يمكن البناء عليه بدون مساءلة.

وسأعتمد في هذا الباب على مقال **هنري لامنس: الجمهورية التجارية لمكة حوالي العام 600 م[1].**

في نهاية القرن السادس الميلادي، استفادت مدن الحجاز، وخاصة مكة، من التحولات الاقتصادية الناتجة عن الحروب اللامتناهية بين الفرس وبيزنطة، والتي أدت إلى انحطاط البتراء وبلاد النبط. وتحولت القلاع العسكرية على الحدود إلى ملاجئ للرهبان، قبل أن تتحول إلى "بادية" للخلفاء الأمويين. وقد استفادت مكة من مصائب سوريا. (ص 25)

وهذا ما يفسر الجهود التي بذلتها القوى المجاورة، من فرس وبيزنطيين وإثيوبيين، لمد سيطرتها على الجزيرة العربية والتعاون مع سكانها لاستثمار المبادلات التجارة مع الهند. وهذا ما فك العزلة عن الجزيرة ومكن سكانها من الاختلاط بالشعوب الأخرى. لكن سرعان ما تحول التبادل التجاري السلمي إلى تبادل للضرب بالسيوف، كما هو العادة في هذه الكوميديا الإنسانية التي تسمى بالتاريخ.

وقد لعبت "نقابة" تجار مكة دورا في ربط العلاقات مع البلدان المجاورة لتأمين المبادلات بواسطة معاهدات تجارية مع السلطات البيزنطية والإثيوبية والفارسية، إضافة إلى مملكات قائل في اليمن والغساسنة وأمراء الحيرة والبحرين. وكانت هذه المعاهدات مكتوبة على الرق او البردي. ويقدم صلح الحديبية بين محمد وقريش نموذجا لهذه المعاهدات. (ص 27)

ومن الممكن تصور كيف كان الطرفان يعبران عن مهارتهما في التفاوض من خلال وزن كل كلمة قبل كتابتها على الرق لتجنب كل تأويل قد يمس في المستقبل بحق من حقوق أحد الطرفين.

ومن الأفكار المسبقة التي يجب الحذر منها، الخلط بين الحضر من سكان المدن (الطائف ومكة) والبدو المجاورين. فقد كانت ثقيف وقريش يمولون القوافل بينما كان البدو يشرفون على القوافل. وكانت تفصل بين هذه العشار العربية مسافة اجتماعية هائلة، كما يشهد على ذلك القرآن. وهي مسافة اقتصادية قبل كل شيء، تعبر عن التناقض الأبدي بين العمل ورأس المال. وإذا أردنا إقامة مقارنة بين مدينتي الحجاز (الطائف ومكة) وبين نموذج معروف، فمن الممكن القول أن مكة كانت بمثابة بندقية Venise أو أمستردام عربية لولا الفرق في المناخ. (ص 29)

وكما لاحظ ذلك ولهاوزن Wellhausen أنه بعد سقوط المملكة الحميرية تحولت مكة إلى أكبر وأقوى مدن الجزيرة العربية. وكانت تتوسط مجموعة من الأسواق، مثل عكاظ ومِنى ومَجَنة وذي المجاز[2]. وكان من خصال القريشيين الذكاء السياسي و"الحِلم"، أي التوازن بين المقدرات الفكرية التي كانت تميل نحو كل ما هو عملي أكثر من ميلها للتأمل العلمي.

وهي خصلة كانت تميزهم ضمن شعب متوهج ومتحمس مثل العرب. وقد ورث الأمويون، بصفتهم أرقى نموذج للشخصية المكية، هذه الخصال وهو ما أهلهم لتأسيس أول سلالة ملكية عربية. وكانت السلطة في هذه الجمهورية التجارية بيد "نقابة" قوية لرجال الأعمال من صيارفة وتجار. وقد يكون من المبالغ فيه الحديث عن سلطة وعن شكل من أشكال الحكم في تلك الفوضى السائدة في الجزيرة العربية والتي كان أهلها يرون في أية سلطة مرادفا للسلطوية! إلا أنه قد لا يوجد مكان مثل مكة تحقق فيه النموذج الأسمى للديموقراطية الحديثة، أي التوفيق بين أكبر قدر من الحريات الفردية مع أقل سلطة ممكنة concilier la plus grande somme de libertés individuelles avec le moins de gouvernement possible. ومن العسير اكتشاف أي مظهر لهذه السلطة والمتمثل في الإدارة والوظيفة والبيروقراطية. والسلطة في مكة يمكن تخيلها لكن من العسير تحديد معالم خيال غير قابل للامساك به. ومن يستطيع الجزم بوجود موظفين بلديين من بين قريش، مكلفين بسلطة تتجاوز الدائرة العائلية والعشائرية، ويتميزون بنفوذ معنوي أو شخصي؟

وإذا كنا قد استعملنا كلمة جمهورية فلأنه لا توجد كلمة مناسبة أفضل. والمقارنة بالبندقية تبقى محدودة المدى ولا يجب المبالغة فيها. كما يجب الحذر من التعميمات المتعسفة، وعلى سبيل المثال لا يجب مقاربة أبي سفيان رئيس الأسرة الأموية بدور دوجي doge المدن الإيطالية، لأنه كان كبير التجار والصيارفة المكيين، وبما أغناهم، وهو بالتأكيد أذكاهم وأكثرهم حرصا على مصالح الجماعة؛ وهذا مصدر نفوذه المعنوي. (ص 29-32)

وكانت "دار الندوة" تقوم مقام السلطة. وكانت تضم رؤساء أنبل وأغنى الأسر، إلا أن حق الانتماء إلى هذه الدار لم يكن يقوم على الانتخاب أو النسب بل على ما قُدم من خدمات وعلى الحظوة التي تمنحها الثروة. وكانت سلطة هذه الدار تقوم على الثقة أساسا، وكان الحضور مقتصرا على الشيوخ دون الشباب. وكانت مهمتها استشارية تضع رهن المواطنين ثمار تجارب الشيوخ الأعضاء. وكان كل منهم حريصا على مصلحة عشيرته، ورغم نزعتهم الفردانية فقد كانوا واعون بما يجمع بينهم أي أنهم يمثلون (بدون تفويض) سلطة الهيئة التجارية التي تحكم نفسها بنفسها. إنه الحكم الذاتي للمصالح المادية المتكاتفة ضد الأخطار الخارجية. وهذا ما يذكر من بعيد بالبندقية وبعض جماعات القرون الوسطى الأوروبية.

وقد ضمن هذا النظام التفوق السياسي لمكة على سائر العرب. وعندما فتح لهم الإسلام العالم القديم وجد القريشيون، الذين تعلموا في هذه المدرسة، أنفسهم مهيئين للقيادة. وقد زودوا، مع أهل الطائف، الدولة الأموية برجال الدولة الذين استحقوا عن جدارة مكانتهم على الساحة السياسية للقرنين السابع والثامن. (ص 33-29)

لقد كانت التجارة في مكة المدرسة التي تهيء للسياسة. وكانت كل العوامل تتظافر لتؤهل من قريش لتأسيس أمبراطورية: الثروة الهائلة، المعاملات التجارية، الاتفاقيات الدبلوماسية مع دول الجوار، الحفاظ على علاقات ودية مع القبائل، العلاقات المتواصلة مع الأجانب وبواسطتهم مع الحضارات الراقية؛ وأخيرا توظيف المصالح المادية والدينية

---

[1] Henri Lammens, ***La république marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère***, Bulletin de l'institut d'Égypte Année 1910 4 pp. 23-54

[2] يمكن للقارئ أن يتعرف أكثر على أهمية هذه الأسواق بالرجوع إلى ويكيبديا

المجتمعة في مكة. كل هذا ساهم في ترقية تربية قريش السياسية، وقد بينت الأحداث كيف أنها استفادت من كل هذه العوامل. وقد نعت محمد نفسه قريش بأنهم أذكى العرب، وهو حكم أكده التاريخ.

إن الثورات والحركات الكبرى تسبقها فترة تحضير طويلة. وكما أنه لا يمكن لأي فيلسوف أو مؤرخ أن يجعل من احتلال الثوار لسجن الباستيل بداية لتاريخ الثورة الفرنسية، فإن التمهيد بالوضع الاقتصادي في الحجاز لا بد منه لفهم نشأة الإسلام. ونسيان تطبيق هذه القاعدة على الإسلام جعل بعض الباحثين ينظرون إليه كظاهرة معزولة، وبالتالي غير قابلة للتفسير.

وهو موقف الذين لا يرون في مكة بداية القرن السابع إلا مجرد تجمع للجمّالين (مربي الجمال) يفتقر لأي تنظيم ولأي حياة سياسية. ولا يرون في العرب إلا أطفالا للطبيعة نصف متحضرين. والسؤال الذي تطرحه هذه النظرة هو: كيف تمكن هذا "الشعب الطفل" من الإطاحة في أقل من ربع قرن أقوى امبراطوريتين في آسيا، الفرس والروم؟

وقد بينت المرحلة المدنية لحياة محمد ألفته بأسرار السياسة، وكانت دبلوماسيته تتميز بكثير من الدراية وتعتمد على شخصيات ذات أسلوب راق. وقد استمد كل هذا من تربيته القريشية، كما استمد من "النقابة" المكية أكفأ مساعديه (وهم من بني أمية، أبو سفيان وابنيه معاوية ويزيد). وبفضلهم كتب النجاح لمشروعه.

وبدون دبلوماسية تتسم بكثير من الدراية، لم يكن بمستطاع جمهورية تجار مكة أن تستمر في محيط كانت فيه القوة هي الضامن للحق. فقد كانت الأوليغارشية المكية تتميز بثرائها وليس بعدوانيتها، وعوضت عن قلتها وفقر بلدها بالحيلة والتحالفات مع القبائل المحيطة بها.

ومثل ممالك اليمن وتدمر والبتراء، يبدو لنا العرب كعرق يقظ ومرن ومتفتح على التقدم، ويتميز بقابلية كبيرة على الاندماج. فما الذي كان ينقصهم في بداية القرن السابع؟ إنه القائد الذي يُطْلِقهم والبرنامج الذي يوحدهم. وقد وجدوا هذا وذاك. (ص 54-53)

النظام السياسي عند قبائل المغرب الكبير

ما لفت انتباه الأنتروبولوجيين الذين اشتغلوا على النظام السياسي داخل قبائل شمال افريقيا هو طبيعته الديموقراطية. ومن أقدم الدراسات في الموضوع، إن لم تكن أقدمها، كتاب **"قبائل جرجرة" لدوفو**، وما أثار انتباهه هو حيوية المؤسسات السياسية عند القبائل. وهي حيوية ليست نتيجة للنزوع الطبيعي لسكان الجبال للاستقلال فحسب، بل وأيضا للتراتبية التي أسست عليها الحياة السياسية. وهي تراتبية على شكل دوائر متداخلة: أولها العائلة (الخروبة)، التي كانت لكل واحدة منها قوانينها؛ ثم الدشرة التي وحدت قوانين الخروبات في "قانون" مشترك (في الواقع اختلاف قوانين الدشرات فيما بينها طفيف، ص 8) ؛ ومن تحالف الدشرات نشأ "العرش"؛ ومن اجتماع العروش نشأت القبيلة، لأغراض هجومية أو دفاعية؛ وأخيرا توحدت القبائل في شعب ("وطنية" nation). وكان أفضل نظام لهذه التشكيلة - التي لم يتخل أي مكون من مكوناتها عن شخصيته – هو الحكومة الليبرالية والنظام البرلماني، وهو ما جعل من منطقة القبائل جمهورية اتحادية (فدرالية). و"الجماعة" لا تتكون من نواب منتخبين بل من كل أعضاء الدشرة؛ وهي في الوقت نفسه مجلس سياسي ومحكمة قضائية ورقيب على "السلطة التنفيذية" (أي على الأشخاص المكلفين بالشأن العام). والجماعة تنتخب "أمينا"، دوامه في المنصب مرهون بالثقة التي يحظى بها.[1]

وقد اقتفى **هانوتو ولوتورنو** في كتابهما **"العادات القبائلية"** خطى دوفو، إذ يؤكدان أن "النظام السياسي والإداري لشعب القبائل من أكثر الأنظمة ديموقراطية وبساطة في الوقت نفسه. ومن الممكن أنه لم يسبق لنسق الحكم الذاتي أن مورس بشكل أشمل وجذري. ولم يُعرف جهازي إداري يشتغل بأقل عدد من الموظفين وبأقل تكلفة. وقد وجد نظام الحكم المثالي الحر والقليل التكلفة، الذي حلم به الفلاسفة من خلال العديد من اليوتوبيات، نموذجا واقعيا له منذ قرون في جبال القبائل. وهنا يمثل الشعب كل شيء ويكفي لكل شيء، فالحكومة والإدارة والقضاء لا يكلفون شيئا للجماعة. وهذا الواقع ليس، كما هو من اليسير تخمينه، نتيجة لانشاءات نظرية معقدة ليست في متناول قبائل شبه همجية؛ فهو النتيجة الطبيعية للروح الاجتماعية والتضامنية التي تحرك هذه المجموعات البشرية. وكل المجتمع القبائلي مكون على أساس المبادئ الصادرة عن هذه الروح. وفي كل مكان نجد، بمستويات مختلفة، الاجتماع التضامني، أتعلق الأمر بأقل أغراض الحياة الخاصة أو العلاقات بين الأسر أو القرى أو القبائل".[2]

ويؤكد **ماسكري** ما يقوله هانوتو و لوتورنو قائلا أنه لا يمكن تصور نظام حكم gouvernement أكثر مباشرة[3].

---

[1] Charles Devaux, ***Les Kebaïles du Djerdjera,*** pp. 2-5 (المرجع موجود على الشبكة)

[2] Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, ***Les coutumes kabyles*, p. 1**

[3] Masqueray, ***Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie***, p. 89

ونجد وصفا لهذه الديموقراطية في فصل خصه **بيير بورديو** للموضوع في كتابه: **سوسيولوجيا الجزائر**. وهو يؤكد أن النظام الديموقراطي عند القبائل يتميز بضرب من الحياة النيابية parlementarisme والمساواة ومفهوم المصلحة العامة مع نواة لسلطة تنفيذية...[1]

ويبرز **روبير مونطاني** في الفقرات الأولى من مقدمة كتابه **"البربر والمخزن في جنوب المغرب"** المفارقة التي تسم الحياة السياسية لساكنة شمال افريقيا. إذ يقول أن القبائل المستقرة أو المترحلة كانت حريصة على الحفاظ في دولها البدائية على **مؤسسات ديموقراطية** أو أليغارشية، ما دام أن نمط عيشها وتنظيمهم لم يتعرض لتأثير غزو أجنبي. ومن جهة أخرى نعلم أنه كان يظهر بشكل منتظم، من صلب هذه القبائل المتفرقة على شكل **جمهوريات،** قادة حاولوا تكسير كل المقاومات من أجل بناء دولة. إلا أن هذه الدول كانت عابرة.[2]

هكذا يتحدث روبير مونطاني عن "مؤسسات ديموقراطية" وعن "جمهوريات" كثابت أنتروبولوجي عند سكان شمال افريقيا، وعن دول عابرة. هذا فيما يتعلق بالمستوى القبلي، أما الدولة (المخزن) فهي نظام استبدادي.

ويقول **بيرك**: لقد كانت هذه المجتمعات تواجه التهديد الخارجي والانهيار الداخلي بفضل **المؤسسة الجماعية**. فقد كانت الجماعة تعيد بناء ما تهدم. وبفضل إعادة البناء المتواصلة كان بالإمكان الحفاظ على الكل رغم كا التناقضات. ف"الجماعة كانت تقوم بالتركيب. وتحديدا في شكلها الأكثر وعيا، والأكثر حداثة في نظرنا، والأكثر جلاء بطابعها **الديموقراطي**[3] **والعَلماني،** وفي **مداولاتها الجماعية** حول قانونها وأوليائها، وحول الحرب، وحول الأسعار والسياسة، بحيث تتصالح العديد من العناصر المتخالفة في الزمان، المتعددة من حيث مصادرها ومستوياتها ولغتها، لكن الكل كان متحدا بفضل إرادة التكيف، والابداع بهدف المحافظة أو البقاء على قيد الحياة، والتغيير من أجل الحفاظ على الهوية. لكنها هوية مجزءة ومتفاوتة من حيث مستوياتها!"[4]

إن هذا الوصف لدور الجماعة يعطينا المفتاح الذي جعل بيرك يرى فيها لبنة لمشروع طوباوي. فهي مؤسسة ديموقراطية قريبة من الناس، تسهر على حل المشكلات العملية بما يحافظ على التوازنات الكبرى بين مختلف أبعاد المجتمع. فالجماعة كانت تنهض بدور الدولة دون عيوبها. وهذه الجمهوريات القائمة على المساواة، تسهر على الحفاظ على ضرب من الحرية البرودونية. وإن كان يوجد مقابلها "قياد كبار".[5]

ويضيف بيرك أن ديموقراطية الهامش تستند على نزعة للمساواة، وكل تفاوت في الثروة محكوم عليه بالزوال، بحيث أن الفرق بين "العائلة الكبيرة" ومواطنيها في القرية ضئيل. وهذه النزعة للمساواة تقاوم القوى المعارضة، ومن وسائل هذه المقاومة استحالة تكوين ثروة عقارية لأن الأرض ملكية جماعية يستحيل تفويتها بأي طريقة كانت. وإذا تصادف ظهور مستبد tyranneau فإنه لن يكتب له أن يحول غلبته المرحلية والأموال التي جمعها بالنهب إلى عقد فيودالي، إذ سرعان ما تتحالف ضده قوى معارضة لتقضي عليه[6]. وفي المقابل شهدت المناطق التابعة للمخزن تكوين "عِزيبات" (مفرد: عْزيب) من قبل العائلات الشريفة (العائلة الوزانية مثلا) أو موظفي المخزن[7]. إلا أن المناطق المتميزة بجماعتها الديموقراطية قد تخبئ بعض المفارقات، إذ أنها شهدت انطلاق الدولة الموحدية في القرن 12 و "القياد الكبار" في العصر الحديث (الأطلس الكبير)[8].

أما **جيلنر** فيقول أن "مغرب ما قبل القرن العشرين يبدو وكأنه نموذج لحال البشرية بصفة عامة. إذ يمكن النظر للبلد على أنه مكون من ثلاث دوائر متداخلة: الدائرة الداخلية هي دائرة القبائل التي تجبي الضرائب، والدائرة الوسطى هي دائرة القبائل التي تدفعها، والدائرة الخارجية هي دائرة القبائل التي ترفض دفعها. أن أننا نجد بعبارة أخرى: كلاب الراعي والنعاج والذئاب"[9].

ويصف جيلنر القبائل البربرية بأنها مجتمعات انقسامية لديها ميل للمساواة، تديرها مجالس لها وزن مهم وزعامة منتخبة. ويقول أنه من الممكن نعت الحياة القبلية بأنها ديموقراطية مع بعض التحفظ، وهي: أ) ديموقراطية بنيوية وليست أيديولوجية،

---

[1] Pierre Bourdieu, ***Socologie de l'Algérie***, P.U.F. 1970, p. 21

[2] Robert Montagne, ***Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc***, Félix Alcan 1930, p VII (avant propos)

[3] ينعتها ب"الديموقراطية التلقائية":

Djamâ'a, Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., vol. 2, 1956 :439-441, in Opera Minora (I), pp. 495-496

[4] Jacques Berque, ***Structures sociales du Haut Atlas***, P.U.F. 1978, p. 393

[5] ***Les sociétés nord-africaines vues du Haut-Atlas***, Cahiers Internationaux de Sociologie, XIX, 1955 :59-65, in Opera Minora (II), p. 177

[6] ***Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental***, Annales E.S.C., 3, 1953 :289-314, in Opera Minora (II), pp. 115-116

[7] ***Sur un coin de terre marocaine : seigneur terrien et paysans***, in Opera Minora (II), pp. 9-16

[8] ***Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental***, pp. 120-121

وفي مقال آخر يذكر أسماء هؤلاء القياد الكبار: الگلاوي، الگندافي، العيادي، المتوگي

« Vérité et poésie » sur les Seksawa, Revue Africaine, 1953 : 131-164, in Opera Minora (II), p. 129

[9] Ernest Gellner, ***Les Saints de l'Atlas***, p. 19

إذ أنها ليست مبنية على نظرية أو على مجموعة من المبادئ والمعايير (فهي ديموقراطية معيشة كما يقول بيير بورديو)... ب) عندما يتجاوز البربر مستوى القبيلة تصير مؤسساتهم السياسية ملكية. ج) الديموقراطية والمساواة عند البربر يتعايشان مع تقديس الأولياء (ص 40-42).[1]

والحال أن النماذج السالفة الذكر – والتي من الممكن أن تضاف لها نماذج أخرى من سائر البلدان العربية الأخرى - تبين أن الديموقراطية ليست نظاما مجهولا في هذه المجتمعات، بل أنها ممارسة تنتمي إلى المستوى الأنتروبولوجي فيها. وأن "عقلها" السياسي لا يمكن أن يختزل في سلطوية الدول التي تعاقبت على حكمها، كما يفعل ذلك الجابري.

[1] الفقرات السابقة مستمدة من كتابي: محمد اليعقابي، **فلسفة الحضارة عند جاك بيرك**

الكتاب الثالث: إشكاليات العقل العربي

يشتمل هذا الكتاب على ثلاثة فصول.

الفصل الأول: إشكالية الإطار المرجعي للعقل العربي (عصر التدوين)

يتطرق هذا الفصل إلى **تاريخ نشأة الفكر العربي الإسلامي**، وفيه يرد طرابيشي على أطروحة الجابري القائلة بأن عصر التدوين هو **الإطار المرجعي** للعقل العربي. إذ "يقول الجابري في نص يقتبسه من **"تاريخ الخلفاء"** للسيوطي: "قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هيثم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة". (ص 11)

يرد طرابيشي، الذي يضع "عصر التدوين" بين قوسين - لأنه لا يعترف "بشرعية هذا التعبير: فهو يسمي سلفا العصر بما يريد أن يوحي به في نوع من المصادرة عن المطلوب" (ص 13) – وكما هو العادة يبدأ بمراجعة مصادر الجابري، ليستخلص أن الجابري لم يخضع للتمحيص النص الذي نقله، والذي أوقع كثيرا من الباحثين في الخطأ نفسه الذي وقع فيه، ولو أنه رجع إلى النص الأصلي للذهبي لاكتشف أنه يتحدث عن **التصنيف**. ففي هذه التسمية مصادرة على المطلوب لأنها تسمي العصر بما تريد أن توحي به وليس بحقيقة العملية الفكرية التي تمت في ذلك العصر. **فما تم فيما يسمى "عصر تدوين" لم يكن تدوينا "بل عملية إنتاج وبناء وتنظيم للثقافة العربية الإسلامية. فما من شيء كان جاهزا، بل كان كل شيء برسم الاختراع والتأسيس والتثبيت، ثم التقعيد والتسنين**. والحال أن كل ما يمكن أن يدل عليه تعبير "عصر التدوين" هو أن ثقافة بعينها – هي هنا الثقافة العربية الإسلامية – قد انتقلت في ذلك العصر من طور شفاهي إلى طور كتابي. والحال أيضا أننا بدون أن ننكر بأن شيئا من هذا القبيل قد حدث، **فإننا نؤثر أن نتحدث عن إنتاج وإعادة أنتاج ثقافي**. فليست الذاكرة وحدها هي التي نشطت، بل كذلك ملكة الخلق والإبداع. ولقد كان لها دور رئيسي حتى في اختراع ما أعطي له شكل ذاكري أو روائي. وبدون أن نزعم أن هذا الخلق كان من عدم، فأننا نفترض أن المادة الأولية التي اشتغل عليها "عصر التدوين" كانت من طبيعة بذرية. وتنميتها إلى شجرة، ثم تنمية الشجرة إلى غابة، كانت فعلا إبداعيا بكل ما في الكلمة من معنى. وهذا بحيث لو كان لنا الاختيار لتحدثنا، بدلا من "عصر تدوين"، عن **عصر تكوين العقل العربي**." (ص 14)[1]

ويعطينا رد طرابيشي **نموذجا تطبيقيا لمنهجيته في التعامل مع النصوص**[2]. فهو يبرز ستة عناصر مسكوت عنها عند الجابري، وكلها تعد نواقص منهجية.

أولا - كون الجابري **"يسكت عن المصدر الذي أخذ منه الفكرة والتسمية**، أي عن **ضحى للإسلام لأحمد أمين**. وهو الذي أنجز، منذ عام 1934، صياغة نظرية "عصر التدوين" أو "عصر تدوين العلوم العربية". يقول أحمد أمين: "ففي هذا العصر، **كما لاحظ الذهبي**، وضعت في اللغة العربية كل أسس العلوم تقريبا، فقل أن نرى علما إسلاميا نشأ بعد ولم يكن قد وضع في العصر العباسي: وضع تفسير القرآن، وجمع الحديث ووضعت علومه، ووضع علم النحو وألف فيه سيبويه كتابه الخالد، ووضعت كتب اللغة ورسم خطتها الخليل بن أحمد كما وضع العروض، ودونت أشعار العرب في المعلقات التي دونها حماد الراوية والمفضليات التي دونها المفضل الضبي والأصمعيات التي دونها الأصمعي، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرد وغيرهما، ودون الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم، ودون التاريخ الواقدي وابن

---

[1] [يعود الجابري إلى موضوع عصر التدوين في **العقل الأخلاقي العربي** قائلا: "وهنا نؤكد مرة أخرى أن تحديد البداية تمليها على الباحث اعتبارات تتعلق أساسا بتحديد موضوع البحث. و"التحديد" يعني أول ما يعني "رسم الحدود". وعندما يتعلق الأمر بموضوع له علاقة بالتاريخ، أي الزمن، فإن أهم "الحدود" هما: حد البداية وحد النهاية، والحدان متكاملان متداخلان بمعنى أن الواحد منهما يساهم في "تحديد" الآخر.
وهكذا فإذا نحن حصرنا بحثنا في مجال "الثقافة العالمة" وحدها – ونحن نتحدث عن الثقافة العربية الإسلامية – فإننا سنكون مضطرين على اختيار **"عصر التدوين"** كبداية ومنطلق، لأن "العلم" بمعنى البحث المنهجي الذي يقوم على التبويب والتصنيف والتحليل والاستنتاج الخ، إنما بدأ في الثقافة العربية في هذا العصر، ولذلك سمي بهذا الاسم: **التدوين، ومعناه الانتقال من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة**. وهكذا فسواء تعلق الأمر بالموروث الفارسي أو بالموروث اليوناني أو بالموروث الصوفي أو بما دعوناه الموروث العربي "الخالص" والموروث الاسلامي "الخالص" فإن مصادرنا ستكون قطعا تلك التي كتبت أو ترجمت في هذا العصر، وامتداداته إلى ما قبل وما بعد. فإن حددنا البداية "الرسمية" لعصر التدوين بسنة 140ه، السنة التي بدا فيها تدوين الحديث الذي كان "اول" ما دُوِّن، فإن امتداده إلى "ما قبل"، قد لا يتجاوز أربعين سنة. أما إلى "ما بعد" فيمكن الوقوف به عند "النقطة" التي بلغت فيها العلوم في الثقافة العربية أوجها وبدا الاجترار، ثم الجمود على التقليد، وهي نقطة تتحرك من القرن الخامس إلى الثامن الهجري، حسب خط تطور كل علم على حدة." **العقل الأخلاقي العربي...** الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2012، ص 57-58]

[2] [وأذكر هنا بما قلته في المقدمة بأن منهجية طرابيشي "بسيطة" لكنها مُتعبة لأنها تستلزم جهدا مضنيا لقراءة وإعادة قراءة المراجع، وهذا ما يؤدي في الغالب إلى إزاحة الغشاوة الأيديولوجية التي تحولت إلى حقائق من كثرة تكرارها. ولا نجد عند طرابيشي تلك النزعة التي نلاحظها عند بعض الكتاب العرب الذين يبدأون بالإعلان عن انتمائهم العقدي (مادية تاريخية، تفكيك...) وكأن ذلك يكفي لضمان جدية أفكارهم. وإن كانوا في الغالب لا يقنعون إلا من يشاطرهم مسلماتهم.]

اسحاق وأمثالهما. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها، وبدأ العلماء يؤلفون فيها... على كل حال، في أقل من خمسين سنة من آخر الدولة الأموية إلى صدرالدولة العباسية كانت أغلب العلوم قد دونت ونظمت، سواء في ذلك العلوم النقلية من علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، وعلوم اللغة والأدب على اختلافها، والعلوم العقلية من علوم الرياضة والمنطق والفلسفة والكلام. وكان نشاط المسلمين في ذلك يسترعي الأنظار ويستخرج العجب، وليس هناك من نشاط يشبهه إلا نشاط العرب في فتوح البلدان – وقد نظم العلماء أنفسهم فرقا كفرق الجيش: كل فرقة تغزو الجهل والفوضى في ناحيتها حتى تخضعها لنظامها، ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوحات والغزوات... وقد ظل المسلمون طوال حياتهم العلمية يعيشون على هذه الثروة التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من أثر إلا الإيجاز حينا والإطناب حينا، وجمع متفرق وتفريق مجتمع. أما الابتكار فقليل ونادر"[1]. (ص 14-15)

ويزيد طرابيشي أن جذور هذه الفكرة تعود إلى مطلع القرن العشرين عندما وضع **الشيخ أحمد الاسكندري** كتابه **"تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي"** (المطبوع سنة 1330 ه)، ورفض فيه أن يعتبر عصر بني أمية عصر تدوين وتصنيف، فحصر هذه الصفة في العصر العباسي. وتجد هذه الفكرة نصيرا لها في شخص **غولدزيهر** أيضا. (ص 15)

ثانيا - يسكت الجابري عن المصدر الذي استقى منه نص السيوطي/الذهبي، ويرجح طرابيشي أن المرجع الفعلي ليس "تاريخ الخلفاء" للسيوطي كما يدعي، بل أنه نقل عن أحمد أمين وشاكر مصطفى، أو عن كليهما. "فلو أن الجابري رجع فعلا إلى **"تاريخ الخلفاء"** لكان امتنع عن التدخل في مساق النص ليبرر غياب ذكر بغداد، ولما كان أخطأ – بعد أن تدخل – في تعيين سنة الشروع ببنائها بقوله: " إذ المعروف أن المنصور العباسي لم يشرع ببنائها إلا في سنة 145". فلو كان رجع إلى "تاريخ الخلفاء" فعلا لكان تنبه إلى أن المنصور شرع ببناء بغداد قبل خمس سنين مما يذكر. ففي نفس الصفحة التي يورد فيها السيوطي شاهد الذهبي، وقبل سطرين لا أكثر، يقول: "وفي سنة أربعين (ومائة) شرع (المنصور) في بناء بغداد". (ص 15- 17)

ثالثا - يعين الجابري سنة 143 هجرية "كسنة بدء مطلق للانقلاب التدويني الكبير". [...] " ولو أخضع الجابري الشاهد لقراءة تحليلية فعلية، لا لتلك القراءة التهويلية التي استعارها بلا أي حذر نقدي من مؤلف **"ضحى الإسلام"**، لما كان تعذر عليه أن يكتشف وجود تناقض، أو على الأقل تفاوت، ما بين التحديد المجهور به لتاريخ الانقلاب الموهوم وبين زمن الوجود الفعلي للرجال اللذين قادوا هذا الانقلاب. وحسبنا هنا أن نأخذ طرفي السلسلة. فلائحة الذهبي تبدئ بابن جريج وتنتهي بابن وهب. والحال أن المسافة الفاصلة بين كرونولوجيا الرجلين تقاس، لا "بزيادة بضع سنين أو نقصها" كما يوهم الجابري قارئه، بل بأنصاف القرون. **فابن جريح**، وفي الأصل عبد المالك بن عبد العزيز بن جريج (جريجوريوس)، ولد في مكة سنة 80 وتوفي في بغداد سنة 150. **أما ابن وهب** (عبد الله)، فقد ولد عام 125 وتوفي عام 197. وبذلك يكون الفارق بين مولد الاثنين 45 سنة، وبين مماتهما 47 سنة. وكذلك الفارق بين **ابن أبي عروبة** (70-156) **وأبي يوسف** (182-113). أما **أبي حنيفة** (80-150) و**ابن المبارك** (118-181) فلا يقاس باقل من ثلث قرن. ولو صح أن سنة 143 كانت سنة "بداية التدوين في الإسلام"، لكان هذا معناه أن أبا يوسف، المولود عام 113، بدأ بالتصنيف وهو في الثلاثين من العمر، وأن ابن المبارك، المولود عام 118، بدأ في الخامسة والعشرين. وهذا التبكير المدهش في آخر السلسلة يقابله تأخير لا يقل إدهاشا في أولها: فابن أبي عروبة المولود سنة 70 لا يكون صنف إلا بعد تجاوزه السبعين من العمر، كما أن أبا حنيفة وابن جريج المولودين كليهما عام 80 لا يكونان شرعا به إلا بعد تجاوزهما الستين". (ص 18- 19)

ويرجح طرابيشي أن **السيوطي لم ينقل النص مباشرة من عند الذهبي، بل من عند تغري بردي** والذي وإن كان "أورده في سياق حوادث سنة 143هـ، نظرا إلى اتباعه هو الآخر الترتيب الحولي في تاريخه[2]، فقد عرف كيف يفك النص من أسر تلك السنة الانقلابية المزعومة، بادئا بالقول:" قال الذهبي: وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، الخ... "[3]. أما السيوطي، الذي لم يذكر مصدره، "فقد ساقه انتحاله هذا إلى معاضلة منطقية، فوضع "العصر" في "السنة" وأوقع نفسه وقارئه في التباس لا تقبله البنية المنطقية والنحوية للغة العربية بقوله الواضح الالتباس:" في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير". (ص 19-20)

رابعا - لم يخضع الجابري الفاظ النص لتحليل دلالي بالرجوع إلى نص الذهبي الذي يقول: "وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريح التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة وحماد سلمة وغيرهما بالبصرة، وصنف الأوزاعي بالشام، وصنف مالك الموطأ في المدينة، وصنف أبي إسحاق المغازي، وصنف معمر باليمن، وصنف أبو حنيفة وغيره الفقه والرأي بالكوفة، وصنف سفيان الثوري كتاب الجامع، ثم بعد يسير صنف هشيم كتبه، وصنف الليث بمصر وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. فسهل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فلله الأمر كله"[4]. (ص 23)

---

[1] أحمد أمين : **ضحى الإسلام**، طبعة دار الكتاب العربي المصورة، بيروت بلا تاريخ، الجزء الثاني، ص 13 و 19

[2] [الترتيب الحولي هو طريقة لكتابة التاريخ بجرد كل ما حدث سنة بعد سنة، كما هو الأمر في تاريخ الطبري]

[3] **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، بلا تاريخ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ج1، ص 351

[4] الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت 1988، حوادث ووفيات 160-141، ص 13.

ويلاحظ طرابيشي أن المصطلح المهيمن في هذا النص القصير هو مصطلح **التصنيف** الذي يتردد إحدى عشرة مرة، في حين أن مصطلح **التدوين** نفسه لا يتردد سوى ثلاث مرات بينما لا يأتي ذكر **التبويب** إلا مرة واحدة. ولوكان النص يكفي بمفرده للنهوض شاهدا على تمخض عصر معرفي بعينه، لكان ينبغي أن نتحدث عن عصر **التصنيف** لا عن عصر **التدوين.** وبالفعل، إن التصنيف غير التدوين، مثلما التدوين غير التبويب. وما دمنا بصدد "العلم"، فإننا نستطيع تمييز مستويات متدرجة خمسة في تدوينه: 1- **تقييد العلم،** أي نقله من "صدور الرجال" وذاكراتهم إلى ركائز مادية [...]؛ 2- **كتاب العلم،** وهو نقله إلى صحف بعد أن صار الورق متوفرة [...]؛ 3- **تدوين العلم،** وهو جمعه في دواوين؛ 4- **تبويب العلم،** وهو ترتيبه في أبواب؛ 5 - **تصنيف العلم،** وهو تنظيم أبوابه في مصنفات، لم تلبث أن تحولت إلى مؤلفات مطولة و"موسوعات" [...]". ويلاحظ طرابيشي أن "قراءة الجابري الترادفية لمصطلحات التصنيف والتبويب والتدوين قد فوتت عليه فرصة للتوقف عند عبارتين دالتين في نص الذهبي: تقديمه الإشارة إلى ابن جريج (80-150 هـ) بوصفه "أول " من "صنف التصانيف"، مما يعني أنه ليس أول من دون، وختامه نصه بالإشارة إلى أن سائر الأئمة كانوا "قبل هذا العصر... **يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة"،** مما يعني أن التدوين في صحف – وإن غير مرتبة أو مبوبة – كان خطوة منهجية لازمة للانتقال إلى التصنيف بحصر معنى الكلمة". ومن هذه الزاوية، يمكن أن يقال إن نص الذهبي، الذي تكاثر متعاوروه، ينهض شاهدا على عكس ما ينطقه إياه الجابري ومن سبقه إلى الاستشهاد به. فهو لا يشهد على بداءة مطلقة بل على استمرارية، **ولا على انقلاب بل انتقال.** وبتعبير الذهبي نفسه، فإنه في ذلك العصر "كثر – ولم يبدأ – تدوين العلم وتبويبه". وأبعد صورة عن الواقع التاريخي هي تلك التي تصور عصر التدوين وكأنه ميدان سباق لم تبدأ فيه المباراة إلا عندما أطلق حكم مجهول رصاصة من مسدس العام 143 إشارة بدء الانطلاق". (ص 24-23)[1]

خامسا - "في الوقت الذي تزخر فيه قراءة الجابري لنص الذهبي بضروب لم تستنفذ لائحتها من المسكوت عنه، فإنه يتهم صاحب النص بانه "يسكت عن تدوين العلم وتبويبه عند الشيعة"، فضلا عن سكوته عن التدوين في السياسة وعلم الكلام وعلوم الأوائل، ناهيك عن "تعريب الدواوين".

"فأما **البند الثاني** من هذا الاتهام فإنه يتلاشى من تلقاء نفسه متى علمنا أن الهم الأول للذهبي كان منصرفا إلى التأريخ حصرا لعلم الحديث طبقات ورجالا. وبصفته هو نفسه من أهل الحديث وحفاظه...". "وفي معرض تعليقه على مصائر الطبقة السادسة من أصحاب الحديث يترحم على الأمين ويهجو أخاه المأمون الذي عندما "استخلف على رأس المائتين نجم التشيع وأبدى صفحته وبزغ فجر الكلام وعربت حكمة الأوائل ومنطق اليونان وعمل ورصد الكواكب ونشأ للناس علم جديد مهلك لا يلائم علم النبوة ولا يوافق توحيد المؤمنين قد كانت الأمة منه في عافية، وقويت شوكة الرافضة والمعتزلة، وحمل المأمون المسلمين على القول بخلق القرآن ودعاهم إليه، فامتحن العلماء، فلا حول ولا قوة إلا بالله. إن من البلاء أن تعرف ما كنت تنكر، وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، وتعزل منقول أتباع الرسل، وتماري في القرآن، وتتبرم بالسنن والآثار، وتقع في الحيرة، فالفرار قبل حلول الدمار، وإياك ومضلات الأهواء ومجاراة العقول"[2]. (ص 25)

أما **البند الأول** من الاتهام "فيكاد لا يفضح شيئا آخر سوى الجهل". ففي لائحة المصنفين في نص الذهبي أربعة، من مجموع الخمسة عشرة، **من الشيعة،** وهم: سفيان الثوري، هشيم، ابن لهيعة، معمر. وفي "تذكرة الحفاظ"، ترجم الذهبي لعديد من الرواة رغم تشيعهم. "وهذا لا يعني أن الذهبي لم يكن متعصبا على الشيعة. ولكن سلفيته (...) كانت توجب عليه أن ينظر بعين الاجلال وشبه التقديس إلى الصحابة والتابعين ...". "والواقع أنهم قلة من بين جامعي الحديث السنة من رفضوا الأخذ عن المتشيعين لمجرد أنهم متشيعون، "أي أهل هوى". والبخاري هو من هذه القلة...". (ص 27-26)

سادسا - ومما يسكت عنه الجابري في "نص الذهبي هو الذهبي نفسه". فكل محاكمة الجابري مبنية على إيهام قارئه بأن الذهبي كان شاهد عيان على "عصر التدوين". ومن هنا طابع "الخطورة" الذي يسم نصه. والحال أن الذهبي لم يكن شاهد عيان، ولا حتى شاهد سماع. فالذهبي (...) من أبناء القرن الثامن الهجري (توفي سنة 748 ه). أما ناقلا النص عنه، ابن تغري بردي والسيوطي، فقد توفيا في القرن التاسع والعاشر للهجرة على التوالي. وهذا معناه أننا أبعد ما نكون عن رؤية "على الساخن" ل "عصر التدوين". (ص 28).

وهذه المسافة الزمنية **تجعل من الذهبي "وارث صورة "عصر التدوين" المصنوعة من قبل الأجيال السابقة له وموِرث هذه الصورة المصنوعة – بعد إدخال المزيد من الرتوش عليها – إلى الأجيال التالية له.** ولعل الذهبي نفسه هو خير من حدد مواصفات هذه الصورة /الأسطورة عندما وجدناه يقول إنه قبل "عصر التدوين"، أي قبل العام 143، **"كان علم الصحابة والتابعين في الصدور، فهي كانت خزائن العلم لهم".** فنحن لسنا هنا أمام صورة مطابقة للواقع التاريخي بقدر ما نحن أمام حاجة أيديولوجية إلى بناء واقع تاريخي كهذا. فعملية الاختراع والتدليس الهائلة التي شهدتها القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى، والتي جعلت "العلم" (أي الحديث) يتضخم حتى أربى عدد الأحاديث المروية على الستمئة والستين الفا، أوجدت حاجة مضادة إلى إنقاذ "الصحيح" وإلى إحاطته، ضمانا لشروط الصحة، بكل الحرمة والقدسية المطلوبتين. وليس كالصدور والقلوب ملجأ لكل ما يراد له أن يبقى في منجى من كذب الكتب والكاتبين". (ص 29).

"والواقع أن الداخل إلى غاية "العلم" لا بد له أن يدهش لكثافة الصراع الذي نشب في الصدر الأول بين أصحاب الحفظ والرواية الشفوية وأصحاب الكتابة والوجادة[3]. ولئن يكن هذا الصراع قد استوقف نظر مؤرخ كبير مثل الخطيب

---

[1] [بينما يرى الجابري، كما هو وارد في الشاهد السابق، أن **"التدوين، ومعناه الانتقال من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة"**. وهذا يعني أن الثقافة السابقة لسنة 140 ه كانت كلها شفوية !]

[2] **تذكرة الحفاظ،** ج1، ص 205، وص 329-328

[3] [أي الأخذ عن الكتب بغير وساطة شيخ، وهي عكس الإجازة والمناولة]

البغدادي في القرن الخامس الهجري، فإن باحثا معاصرا مثل **محمد مصطفى الأعظمي** قد وجد من واجبه أن يتابع ويطور في القرن العشرين الميلادي المهمة التي كان تصدى لها مصنف "تقييد العلم"، ولكن مع قلب اتجاهها. فعلى حين أن الخطيب البغدادي كان من الذين أسهموا في بناء أسطورة تأخر التدوين إلى منتصف القرن الثاني للهجرة، فإن صاحب أطروحة الدكتوراه المقدمة إلى جامعة كامبريدج عام 1966، والمنشورة تحت عنوان **"دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"** قد استفاد من المنهجية العلمية الحديثة في مجال البحث التاريخي، ومن الذخيرة المعرفية المتراكمة في العقود الأخيرة، ليؤكد على التدوين المبكر منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، أي بفارق مئة سنة[1]. فحتى أبو سعيد الخدري، راوي حديث: "لا تكتبوا عني..."، يبدو أنه كتب بعض الأحاديث النبوية لنفسه، إذ نقل عنه قوله: " ما كنا نكتب شيئا غير القرآن والتشهد". (ص 33)

ويخصص طرابيشي العديد من الصفحات لعرض **قرائن كتابة الحديث قبل "عصر التدوين".** مع ان هذه الكتابة كانت مصحوبة بضرب من التحفظ لأنه "كان يقال إن "العلم سماع" وإن "العلم الذي يجب قبوله ويلزم العمل به هو المسموع دون غيره" [2]. "ولكن مع الزهري، وابتداء منه أو من عصره الذي يتمفصل ما بين نهاية المائة الأولى وبداية المائة الثانية، صار "العلم" مأمورا به ومجهورا بأمره." (ص 39)

ويرجع طرابيشي "هذا الانقلاب في الموقف من الكتابة" إلى ثلاثة عوامل.

العامل الأول يرجع إلى "أسباب "فنية". فتقنية السماع والحفظ، مع شيء من تقييد "العلم" عند الاقتضاء بطريقة الاختزال كما نقول اليوم، كانت تفي بالغرض ما دام "العلم" محدود الحجم. ولكن مع تحول الرحلة في طلب العلم أو "تحمله" كما كان يقال، إلى ظاهرة جماعية وشبه طقسية – حتى بات يعد من يموت وهو في الطريق إلى "العلم" شهيدا – ومع تضخم العرض من جراء تضخم الطلب والانتقال من طور تداول الحديث بالمفرق إلى طور تداوله بالجملة، لم يعد في مستطاع الذاكرة وحدها استيعاب الدفوقات المتكاثرة. فذلك الجامع والراوي النموذجي للحديث في عهد بني أمية الذي كانه **الزهري** كان – قبل أن يصير بدوره "عالما" – "**يطوف على العلماء ومعه الألواح والصحف، يكتب كلما سمع**"[3]. (ص 40)

العامل الثاني جغرافي. "فما دام مركز إنتاج الحديث في الحجاز، فقد كان دور العناصر العربية فيه كبيرا وحاسما. ولكن مع تشعب الحديث في الأمصار "تشعَّب" أيضا إثنيا، وعلى الأخص على صعيد إعادة الإنتاج. وفي الأمصار كانت البنية الثقافية القائمة، حتى من قبل الإسلام، ذات طابع مكتوب، بالتعارض مع البنية الثقافية العربية في الحجاز الجاهلي والإسلامي التي كانت إلى حد كبير شفوية، وشعرية بالتالي منها نثرية". وفي الهامش يوضح طرابيشي أن "**شفوية الثقافة لا تتنافى ووجود أشكال محدودة من الكتابة**. ولو كان العرب يجهلون كل شكل من أشكال الثقافة المكتوبة، لما كان القرآن، الذي توجه إليهم هم أولا بالخطاب، وصف نفسه بانه "الكتاب" بألف ولام التعريف، ولما كان حدثهم عن "السفار" و "القراطيس" و" الأقلام"، ولما كان أقسم ب "القلم وما يسطرون" و ب "ربك الأكرم الذي علم بالقلم". (ص 41)

العامل الثالث سياسي، ويتمثل في "دور السلطة المركزية في كسر الحاجز التفسي الذي كان يعترض الانتقال من الرواية إلى الكتابة. ويبدو ان أول من تصدى لكسر هذا الحاجز هو **عمر بن عبد العزيز**، الخليفة "الراشد" الخامس الذي ولي ما بين 99 و 101هـ، أي بالضبط في مفصل المائتين الأولى والثانية. فقد كتب على أهل المدينة: "انظروا ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكتبوه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء"(ص 42). ويذهب طرابيشي إلى أن "ورع" عمر بن عبد العزيز "لا يكفي وحده لتعليل قراره بتدوين السنة. ولو كان له أن يسير على سنة من تقدمه من الخلفاء الراشدين لامتنع عن الأمر بجمع "العلم" في "دفاتر" أو بالأحرى في "كراريس ككراريس المصاحف". وإنما نرجح أن يكون وراء ذلك القرار عامل سياسي. فالمدينة، المنبع الأول لنهر الحديث، والكوفة، رافده الرئيسي، كانتا مدينتين معاديتين بضراوة لبني أمية؛ وقد أصابهما على أيديهم بلاء شديد."[...]"ولا شك أن المدينة، ومعها الكوفة (وكذلك البصرة) التي شهدت مقتل الحسين بن علي ثم إرهاب الحجاج، قد تحولت إلى مصنع **للأيديولوجيا الحديثية المناوئة للأمويين**. وأغلب الظن أن قرار عمر بن عبد العزيز بجمع الحديث لم يكن منقطع الصلة بإرادة **حصر الخسائر** – فضلا عن الرغبة الورعة في وضع حد لعملية "الكذب على النبي" التي لا بد أن تكون أحداث كربلاء والمدينة ومكة المفجعة قد أطلقتها من قمقمها. ولكن ابن عبد

---

[1] [يقول **الأعظمي** (وهو باحث هندي) في كتابه **"دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"** (الذي يمكن الاطلاع على نسخته الالكترونية) أنه كان في خدمة الرسول حوالي خمسين كاتبا، بعضهم كان اختصاصه كتابة الوحي وبعضهم كان مكلفا بالكتابات الإدارية (الصدقات والمداينات والعقود والمغانم... ومنهم من كان يتقن اللغات الأجنبية وكان مكلفا بالمراسلات الخارجية) (ص 54-55).

"ومن ناحية أخرى ما مضى قرن إلا وقد تكونت مكتبة لإسلامية عربية أو على الأقل نواة لمكتبة إسلامية متكاملة. وبالرغم من ضياع كثير من المصادر القديمة التي كانت تتحدث عن تلك الفترة وفقدان كثير من انتاج ذلك العصر أو اندراجه ضمن الموضوعات العلمية التي ألفت في العصر العباسي، فإننا نستطيع – حتى الآن – أن نرسم خطوطا عريضة للإنتاج الثقافي والتأليفي لذلك العصر. ويلاحظ القارئ أن التصنيف والتدوين لم يقتصر على الموضوعات الدينية فحسب بل اشتملا على الموضوعات الأخرى. ويمكن تقسيم النتاج العلمي إلى نوعين.

- الموضوعات غير الدينية.
- الموضوعات الدينية. (ص 56) ويلي هذا جرد لهذه الموضوعات. ومنها في المؤلفات غير الدينية: جمع الأشعار وتقييدها، كتب الأمثال، تاريخ العرب قبل الإسلام، كتب الأنساب، كتب الطب، كتب في الأحجار الكريمة. وفي المؤلفات الدينية: القرآن الكريم، كتب التفاسير، مجموعة الأحاديث النبوية، كتب الفقه، كتب في سيرة النبي (ص 56-58)]

[2] الخطيب البغدادي: **الكفاية**، نقلا عن **"تدوين السنة"**، ص 167

[3] **سير أعلام النبلاء**، ج 5، ص 329

العزيز لم يقيض له أن يمضي أكثر من سنتين في الخلافة. ثم إن العملية كانت قد تضخمت وتشعبت إلى حد الاستعصاء على أي ضبط أو حصر، ولا سيما أن الأمصار كانت مسرحا دائما للخروج على بني أمية. بل يمكن القول أن عملية إنتاج الأيديولوجية الحديثية قد خرجت من أيدي أصحابها أنفسهم." (ص 46-45)

ثم يتطرق طرابيشي إلى "نقطة خلاف إضافية" بينه وبين الجابري وتتمثل في **دور السلطة السياسية في إطلاق عملية التدوين**. فالجابري يقول: "إذن فعملية تدوين الحديث وما يتصل به من سيرة واخبار، وكذلك تدوين اللغة وتقعيدها، كل ذلك تم في زمن واحد وفي اهم الأمصار الإسلامية يومئذ. ذلك لأنه سواء أخذنا بالتاريخ الذي حدده الذهبي أو أدخلنا عليه بعض التعديل (بزيادة بضع سنين او نقصها)، فمن الثابت تاريخيا أن الرجال الذين نسب إليهم "تدوين العلم وتبويبه" قد قاموا بذلك فعلا، وقد كانوا معاصرين لبعضهم بعضا ويسكنون الأمصار التي حددها النص. وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن هذا العمل الذي تم في وقت واحد وفي أمصار متباعدة لا يمكن أن يحدث هكذا تلقائيا وبمجرد المصادفة. **إنه لا بد ان تكون الدولة وراء هذه الحركة العلمية الواسعة التي كانت تستهدف "ترسيم" الدين**[1]، إذ صح التعبير، أي جعله جزء من الدولة وفي خدمتها"[2]. (ص 46)

ويرد طرابيشي قائلا: "والحال اننا بدون أن **ننكر دور العامل السياسي**، فإننا لا نصدر عن مثل هذه النزعة الحتمية الآلية، ولا نرى في مدوني الحديث، على تعدد اتجاهاتهم وتباين أهوائهم، **جوقة موسيقية واحدة قادها "مايسترو"** مجرد اسمه "الدولة". كما لا نرى في مدونة الحديث، بكل نقائضها وأحاديثها التي ينسخ بعضها بعضا ويؤكد الشيء وعكسه عند الاقتضاء – مثلما رأينا في مسالة المفاضلة بين حفظ العلم وكتابه – **مجرد "ترسيم" للدين لوضعه في خدمة ذلك العازف المفرد**. فتدخل الدولة – بغض النظر عن أمويتها أو عباسيتها بحكم المسافة الزمنية الفاصلة بين عمر بين عبد العزيز في فرضيتنا وبين ابي جعفر المنصور في فرضية الجابري- [الأمر يتعلق بمن هو الأول الذي تدخل في مسالة التدوين] **ما تعدى كونه محاولة لضبط الأشياء بعد انفلاتها من عقالها**. والأمر بتدوين السنة، الصادر عن عمر بن عبد العزيز أو المنسوب إليه، ما تخطى دوره كسر الحاجز النفسي كما قلنا. وبالأصل، إن الخليفة "الورع" لم يأمر بتدوين السنة بقدر ما **أمر بجمع المدون منها في محاولة لحصره وإلغاء ما يمكن إلغاؤه منه**. وعملية التدوين كانت قائمة كما رأينا على قدم وساق، وما زاد عمر بن عبد العزيز على أن أخرجها، بإباحته إياها، إلى العلن، ونزع عنها صبغة "الكراهة" ليخلع عليها صفة "الاستحباب". ثم إن تدخل السلطة الأموية لم يجرد عملية إنتاج الحديث وتدوينه من استقلاليتها الذاتية. **فالأيديولوجية الحديثية كانت تُنتج من تحت – وهذا مصدر فاعليتها – ولا تفرض من فوق**. ولا شك أن بني امية، بما لهم من سلطان ومال، أفلحوا في جعل بعض آلات مصنع الحديث تعمل لحسابهم، ولكنهم ما استطاعوا قط أن يمنعوا بقية الآلة – وهي الأكثر – من العمل لصالح خصومهم". (ص 47-46)

وينبه طرابيشي، مستشهدا ب **"تاريخ التراث العربي" لفؤاد سزكين**[3]، إلى كون الالتباس يأتي من القراءة الترادفية للمصطلحات. "ويبدو ان هذه القراءة الترادفية للدلالات هي التي أوقعت غولدزيهر نفسه – وهو المستشرق الذي يأخذ عنه الجابري (بواسطة أحمد أمين) نظريته بدون أن يسميه – في وهم التصور بأن بداية التدوين في الإسلام ترجع إلى منتصف القرن الثاني للهجرة". فهناك فرق بين تدوين الحديث وتصنيفه. **وقد ميز سزكين ثلاث مراحل في تطور كتب الحديث**:

- **كتابة الحديث**: "وقد سجلت (أو قيدت) الأحاديث في **عصر الصحابة وأوائل التابعين** في كراريس صغيرة، أطلق على الواحد منها اسم "صحيفة" او "جزء".
- **تدوين الحديث**: "جمعت الكتابات المتفرقة في **الربع الأخير من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني** الهجري"
- **تصنيف الحديث**: " وقد رتبت الأحاديث في هذه المرحلة وفق مضمونها في أبواب منذ سنة 125 ه تقريبا". ومع أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت إلى جانب الطريقة الأولى طريقة أخرى لترتيب الأحاديث وفق أسماء صحابة الرسول (ص) في كتب المساند. وفي القرن الثالث الهجري نقحت الكتب المنهجية المبكرة، وأعدت كتب جامعة سميت عند الباحثين المحدثين باسم "المجموعات الصحيحة". ("تاريخ التراث العربي" م1، ج1، ص119-120) (ص 49-48)

"**وحتى بداية التدوين في الإسلام يحتمل أن تكون سبقتها بداية أكثر بدائية بعد في عصر الجاهلية**. أفلم تثبت حفريات **"تاريخ التراث العربي"** [لفؤاد سزكين] أن أوائل المؤلفين في الإسلام كانوا من المخضرمين، ومنهم على سبيل المثال **دغفل بن حنظلة**، "نسابة العرب"[...]". **وعبيد بن شرية الجرهمي** اليمني، الذي "أدرك النبي ولم يسمع منه شيئا"، بكتابه **"أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها"** و **"كتاب الملوك وأخبارالماضين"**، و**"كتاب الأمثال"**[4]. **ويزيد بن ربيعة بن مفرّغ الحميري**، المتوفي سنة 69 ه، مؤلف كتاب **"سيرة تبع وأشعارها"**. **وزياد بن أبيه**، المتوفي سنة 53 ه، مؤلف كتاب **"المثالب"**. "ثم أما كانت تتداول في القرون الأولى "كتب قديمة في الأنساب دونها العرب عن الحميريين، وكانت هذه الكتب تعرف باسم الزبر"؟ ...(ص 50) .

---

[1] [وهو موقف منتظر من قبل الجابري لأنه مهووس بالقراءة الأيديولوجية التي ترد كل الثقافة إلى السياسة، كما بينت ذلك في نقدي ل"العقل الأخلاقي العربي" ضمن **"الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية"**]

[2] **تكوين العقل العربي**، ص 67

[3] **[تاريخ التراث العربي** لفؤاد سزكين مرجع مهم لكل باحث في التراث العربي الإسلامي، ونسخه الالكترونية متاحة للتحميل المجاني]

[4] **الفهرست**، ص 132

ويشير **الجاحظ** في كتابيه **"الحيوان"** و**"البيان والتبيين"** إلى نحو خمسة عشر عالما من "علماء العرب" ممن صنفوا كتبا في الأنساب وممن عاصروا ظهور الاسلام" (ص 51). و"من المعلوم أن الأخباريين العرب المتقدمين نقلوا كثيرا عن الأسفار والسجلات التي كانت معتمدة في الثغور العربية المسيحية..." (الهامش ص 51).

"وبدون ان ندخل في جدل حول أسبقية التدوين: أهي للدنيويات أم للدينيات، للعربيات أم للإسلاميات، فإننا سنلاحظ أن الحديث في تلك المرحلة عن "علم العرب" بالموازاة مع "علم الإسلام" وبالتمايز عنه يشير إلى أن الحضارة في عصر الجاحظ (القرن الثالث) إن لم تعد عربية خالصة فإنها لم تصر بعد إسلامية خاصة كما في عصر الذهبي (القرن الثامن)[1]. ومن ثم فإن **العلم** لم يكن قد صار هو حصرا "العلم" كما يفهمه أهل الحديث. ورؤية الجابري ل "عصر التدوين" المتقدم بمنظار الذهبي المتأخر هي وحدها التي يمكن أن تفسر غفلته عن التدوين التاريخي العربي على امتداد الفترة التي لا يدرجها في "عصر التدوين"، أي المائة سنة الفاصلة بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الثاني."

"ولو كان غرضنا تأريخيا صرفا لأمكننا، بالرجوع إلى المجلد الخاص ب "التاريخ" من العمل الموسوعي لفؤاد سزكين عن **"تاريخ التراث العربي"**، أن نضع قائمة إحصائية شاملة بجميع الكتب وبجميع المؤلفين الذين مهدوا السبيل، في العصر الأموي، لظهور مدرسة مؤرخي القرن الثالث العظام من أمثال **البلاذري واليعقوبي والطبري**. **فهؤلاء ما ابتدعوا التأريخ من العدم**، بل إن كتبهم، كما أثبتت ذلك أبحاث هوروفيتش، ضمت في حناياها "كتبا أخرى سبقتها بعد كتب". ولا شك أن معظم تلك الكتب الأقدم لم تصلنا، ولكن لا شك أيضا أن مادة وفيرة منها قد وصلتنا مضمنة في المؤلفات الكبيرة للمؤرخين اللاحقين. **فالطبري**، مثلا، يرجع إلى مصادر موغلة في القدم ويستخدم كتبا لمؤلفين سبقوه بجيلين أو ثلاثة." [...] (ص 52)

"والثابت على كل حال أن التدوين عرف نقلة حاسمة إلى الأمام مع نقل الأمويين عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق. **فمعاوية "أول من سأل في التاريخ واستقدم العلماء وأول من أمر بالتدوين"**. وقد روى المسعودي في **"مروجه"** أن "كثيرا من الأخباريين من أهل الدراية بأخبار الماضين وسير الغابرين من العرب وغيرهم من المتقدمين" وفدوا على معاوية". (ص 53)

"ويبدو أن هذه **المدرسة الشامية الأولى**، التي انفتحت على التاريخ الحضاري للأمم المجاورة، **بقيت محصورة الدور بالبلاط الأموي** ولم تمارس تأثيرا ظاهرا في علم التأريخ العربي الإسلامي. وهذا على عكس **المدرسة الحجازية**، التي **بقيت بعيدة عن السلطة**، والتي أولت اهتمامها الأول للواقعة الإسلامية، ولا سيما منها ما يتصل بحياة الرسول سيرة ومغازي. ولا يستبعد ان يكون رأس حربة هذه المدرسة موجها، تماما كما في حركة إنتاج الحديث وتسنينه، ضد السلطة الأموية نفسها." (ص 54)

وقد عرف القرن الأول الهجري وضع كتب في السيرة النبوية، ولئن "سميت الدراسات الأولى لحياة الرسول باسم **المغازي**، وتعني لغويا غزوات الرسول وحروبه، ولكنها تناولت في الحقيقة فترة الرسالة بكاملها" (ص 54). و"تطورت في اليمن مدرسة أكثر عناية بالتاريخ العام، ربما كان مؤسسها **كعب الأحبار** (- 34ه)، الذي كان من أقدم من نشر المأثورات اليهودية في الإسلام..." (ص 55).**وفي الكوفة تطورت مدرسة شيعية إمامية للتأريخ** كان من ممثليها المتقدمين جابر الجعفي بن يزيد (- 123 أو 128ه). كما عرفت "بدايات التدوين الجغرافي العربي، عنينا **"كتب الفضائل"**، أي محاسن البلاد والشعوب"[2] (ص 56). كما ظهرت المؤلفات الأولى في علم الكلام الذي يكن له السيوطي والذهبي، اللذان ينتميان للمدرسة السلفية الحنبلية، كرها ومقتا. خاصة وأن أكثر من ألفوا في البداية كانوا من أهل الفرق، من قدرية وإباضية ومرجئة ومعتزلة (ص 57).

ويلاحظ طرابيشي أن الغائب **الأكبر** عن نص الجابري عن نص السيوطي/الذهبي هو **تدوين القرآن**. رغم "أن الواقعة القرآنية، أو المصحفية بتعبير أدق، كانت لا تزال في عصر ابن النديم، أي حتى منتصف النصف الثاني من القرن الرابع، قابلة للدخول في مجال المفكر به"**. وهكذا يجعل الجابري من تدوين الحديث، لا من تدوين القرآن، بداية مطلقة "لعصر التدوين"**. وهو "بقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قرائه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي المكوَّن (بفتح الواو). فبدلا من أن يتمخض مشروع نقد العقل العربي [...] عن مولد فولتير عربي أو لوثر مسلم، فقد انتهى على يد الجابري إلى **نقد أيديولوجي** ينتصر لبعض تحيزات العقل المكون (بفتح الواو) ومطلقاته ضد بعضها الآخر (البيان ضد العرفان)، وإلى نقد طائفي ينتصر "للمعقول الديني" للأكثرية ضد "لا "معقول" الأقلية، وإلى نقد إقليمي ينتصر "للعقلانية" المغربية" ضد "اللاعقلانية المشرقية"" (ص 60-59).

وهنا يطرح طرابيشي سؤالا حول الأسباب التي تعلل "هذه القفزة إلى ما بعد الواقعة القرآنية بقرن ونصف، وإلى ما قبلها بقرن ونصف دون التوقف عندها هي نفسها بوصفها المعطى الأول والأكثر مركزية للإطار المرجعي للعقل العربي؟"

---

[1] شاكر مصطفى: **التاريخ العربي والمؤرخون**، دار العلم للملايين، بيروت 1978، ج 1، ص 79

[2] أغناطيوس كراتشوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صلاح الدين هاشم، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ص 66

ويرد : "لقد تحدث بعضهم عن التقية [بن سالم حميش في "اليوم السابع"]. ولقد اعترف الجابري نفسه بأنه لا يرى أن "الوطن في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي"[1]. (ص 60)[2]

وقد نتج عن تأخير الجابري ل"عصر التدوين" سكوته عن كتب واقعة المصحفة (جمع النسخ المتناثرة للقرآن في مصحف واحد تليها أطوار التنقيط[3] والتنوين والتقسيم والتحزيب) وعن كتب القراءات والتفسير ومختلف الدراسات اللغوية المتعلقة بالقرآن، وكلها ابتدأت في القرن الأول للهجرة (ص 63-60). ويرى طرابيشي أن هذا التأخير "عملية تضليل استراتيجية" هدفها إزاحة القرآن لصالح الحديث، وتغليب الإسلام المكي على الإسلام المدني وتحويل الإسلام من "ديانة روحانية إلى شريعة، ومن حضارة كتاب إلى حضارة فقه". ويزيد في الهامش "ليس من قبيل الصدفة [...] أن ينتصر الجابري للرأي الذي يتأول الحضارة الاسلامية على أنها، بالتعريف، "حضارة فقه" باعتبار الفقه " إنتاج عربي محض" و"يشكل العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية"" (ص 65-64) وعلى هذا النحو تحول إسلام الفقهاء إلى مدونة أحكام وهي على الدوام، في أي دين، الجانب الأقل روحانية والأكثر عرضة للتقادم مع الزمن. وقد أدى تضخم الحديث إلى إزاحة المعقولية القرآنية وإخراجها عن مسارها البدئي. (ص66)

ومن العوامل التي جعلت من مشروع الجابري **مشروعا مجهضا**، في منظور طرابيشي، كونه تبنى خطيئة عصر النهضة الذي **تجاهل الثورة اللاهوتية وأرجأها إلى أجل غير مسمى واستبعاده لشعار العلمانية**. كما أن "تحقيبه المغلوط لعصر التدوين، وعدم استيعابه للإشكالية اللالندية عن جدلية العقل المكون (بكسر الواو) والعقل المكون (بفتحها)، وتقسيمه "البنيوي" لأنظمة المعرفة إلى بيان وعرفان وبرهان (على أساس إقليمي وقومي)، قد جعله **يخطئ الهدف ويخوض معركته الفاصلة ضد أبرز ممثلي العقل المكون** (بالكسر) في الحضارة العربية الإسلامية من أمثال **جابر بن حيان والرازي في العلم والفارابي وابن سينا في الفلسفة وأهل القياس في اللغة والفقه وأهل الاستنباط في التصوف**، منتصرا في الوقت نفسه لبعض من أبرز ممثلي العقل المكون (بالفتح) ممثلا بنصية ابن حزم وتزمنية ابن تومرت وسلفية ابن تيمية" (ص69).[4]

الفصل الثاني: إشكالية اللغة والعقل

وهو فصل طويل يمثل **ثلثا الكتاب** (من ص 71 إلى ص 276، من مجموع 319 صفحة)، بل كان من الممكن إفراد كتاب بكامله للموضوع الذي تناوله. وفي هذا الفصل لا يرد طرابيشي على الجابري فحسب بل على كثير من النظريات التي "تلوث"[5] مجال الدراسات اللغوية في العالم العربي[6]. ويمهد طرابيشي لهذا الفصل قائلا أن "الازدراء "الأبستيمولوجي" الذي يتعامل به (الجابري) مع كل ما يمت بصلة إلى الحساسية الأدبية لا يمنعنا من استهلال هذا الفصل باقتباس من لغة أبي العلاء المعري. فتماما كما حد شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء سجنه المزدوج، كذلك يتبدى العقل العربي، من خلال الإشكالية اللغوية التي يسجنه فيها ناقده، وكأنه "رهين محبسين". فهو، من جهة أولى، أسير اللغة العربية؛ واللغة العربية نفسها، من الجهة الثانية، أسيرة الأعرابي وعالمه الصحراوي "الحسي واللاتاريخي". (ص 71)

ويورد طرابيشي مقتطفا من **"تكوين العقل العربي"** يلخص علاقة العربي بلغته كما يراها الجابري: "ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي. فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيرا، ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضا. ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم "أعاجم". و"الأعجم": الذي لا يفصح ولا يبين كلامه" ومنه: الحيوان العجمي. ومن هنا يمكن القول إنه كلما كان العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيرا واستجابة، كان أكثر امتلاكا لما به الإنسان هو إنسان: فالعربي "حيوان فصيح"؛ فبالفصاحة، وليس ب"العقل"، تتحدد ماهيته"[7] (ص 72).

ويلاحظ طرابيشي أن الجابري "يعيدنا هنا مرة ثانية، وبصورة مضمرة، إلى **الضدية المزعومة لهذا العقل مع العقل اليوناني**، وهي الضدية التي كرسنا الفصل الثالث بكامله من "نظرية العقل" لتفكيكها". (ص 72). ثم يتطرق للتعريف الأرسطي للإنسان – "المسكوت عنه في النص"- مبينا أنه من الصحيح "أنه شاع في الأزمنة الحديثة، ونتيجة للترجمة عن اللغات الغربية المعاصرة، تعبير "الإنسان حيوان عاقل" كمقابل ل l'Homme est un animal raisonnable. ولكن **الترجمة القديمة تبقى أقرب إلى روح اللغة اليونانية** [...]. فاليونانية تميز، في معنى العقل، بين "اللوغوس" و"النوس"، وهوتمييز تضيع معالمه في لفظة raison الفرنسية أو reason الإنجليزية. والحال أن العودة إلى مفردات أرسطو والمنطق اليوناني باسره تفيدنا أن حد الإنسان هو **"حيوان لوغوسي"**، لا "حيوان نوسي". ولوغوس في اليونانية لا تعني

---

[1] **التراث والحداثة**، ص 260-259

[2] [الواقع هو أن الجابري لم يتطرق بتفصيل للقرآن إلا في كتبه الأخيرة، تاريخا وتفسيرا . ومحتوى هذه الكتب لا يحتوي على ما يستلزم "التقية". وبصفة عامة لا يوجد في كتب الجابري ما هو مخالف للمعتقدات السائدة، رغم ما يدعيه من إرادة "لفضح الاستبداد" في "العقل السياسي العربي".]

[3] [يقول **الأعظمي** في كتابه **"دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه** أن "التنقيط على الأحرف المتشابهة" عرف في عصر الرسول، أي قبل الحجاج بن يوسف. ويستشهد المؤلف بعدة مراجع. (ص 55)]

[4] [والعز بن عبد السلام في "العقل الأخلاقي العربي"]

[5] [أقول "تلوث" لأن فيها كثيرا من الأيديولوجيا وقليلا من العلم]

[6] [والتي حالت في بلدان المغرب دون التشخيص السليم للاشكالية اللغوية مع ما ترتب عنها من تردي لغوي وتخبط في السياسة التعليمية. وقد تطرق العروي إلى إشكاليات اللغة في كتابه **"من ديوان السياسة"** (المركز الثقافي العربي،ط 2، 2010)، ص 44-60 (التعليم، الحرف، الفصحى، الأمازيغية، الدارجة، لغة التواصل، الأمية)]

[7] **تكوين العقل العربي**، ص 75

عقلا فقط، بل كذلك لغة وبيانا ومقالا، وحتى حسابا، كما كنا رأينا في **"نظرية العقل"**. وعلى هذا الأساس، فإن العلاقة الاشتقاقية بين **"لوغوس"** اليونانية و**"لغة"** السامية تغدو شبه بديهية". وبهذا يكون "الناقل العربي القديم قد أبدع عندما قرن بدوره بين معنيي العقل واللغة في لوغوس، فحد الإنسان بانه **"حيوان ناطق"** ووقع اختياره على كلمة "المنطق" ليترجم بها "لوجيكه" اليونانية"، المشتقة بدورها من "لوغوس". ومن الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد، فإن **القوة الناطقة** تعني على الدوام في الفلسفة العربية الإسلامية **القوة العاقلة** بدون أن تنفي في الوقت نفسه ما تتضمنه من معنى القدرة على الكلام التي هي من أولى خصائص قوة العقل في الإنسان. وعلى هذا النحو تلتقي عبقرية اللغة العربية مع عبقرية اللغة اليونانية في **اتصالية** لا يتأتى (للجابري) أن يشتبه في وجودها، وهو الذي يصعد الانفصالية ما بين العقلين اليوناني والعربي إلى مستوى **الضدية** المحددة للهوية بموجب المبدأ القائل: **بضدها تتميز الأشياء**." (ص 73)

والماهية عند الجابري، أي" "ما به الإنسان هو إنسان"، تتحدد إما بالعقل وإما باللغة. وبالمقارنة مع ذلك "الحيوان العاقل" الذي هو اليوناني، **فإن العربي هو محض "حيوان فصيح"**[...]. "ومع ذلك فإن موضع اعتراضنا على النص لا ينحصر بحكم القيمة السالب هذا، بل يشمل أساسا المغالطة المعرفية المبني عليها. **فهل صحيح أن "العلاقة بين الفكر واللغة" هي "خصوصية عربية"**؟ وهل صحيح أن ما يقوم للعربي مقام الخاصية الأنتروبولوجية هو أنه "يحب لغته إلى حد التقديس" ويعتقد أنه "الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به"؟ وهل صحيح أخيرا أن قاعدة **عروبة العرب وعجمة الأعاجيم** علامة فارقة للثقافة العربية، ومجهولة أو معدوم نظيرها بالتالي في الثقافات غير العربية؟" (ص 74)

ويرد طرابيشي "ان الربط بين الهوية الحضارية واللسان اللغوي لم يكن خاصية أنتروبولوجية موقوفة على العرب، بل كان سمة إبستمية مشتركة بين جميع الثقافات الكبرى التي غطت مساحات جغرافية شاسعة على مدى القارات وأشباه القارات والتي تخطت، تخطي الدائرة لنقطة مركزها، قاعدتها الإثنية الضيقة. **فالسنسكريتية** [أي "اللغة الكاملة" بالسنسكريتية] كانت لغة الثقافة العالمة في كل العالم الهندي الذي لا يزال يتكلم إلى اليوم بأكثر من ألف لغة. **واليونانية** تحولت إلى لغة كسمبوليتية للنخبة المثقفة في كل العالم الهلنستي. و**العربية** فرضت نفسها لغة ثقافة مشتركة على مدى آلاف الكيمومترات طولا وعرضا في العالمين الآسيوي الغربي والأفريقي الشمالي." "ولكن حتى لو حاكمنا الأشياء من وجهة نظر إثنية ضيقة، فإن تقديس اللغة و "تعجيم" غير الناطقين بها ليس علامة فارقة للجنس العربي (هذا إذا كان لا يزال لهذه الكلمة من معنى)، ولا محددا أساسيا، وكم بالأولى أحاديا، لماهية العربي." (ص 75)[1]

وعندما يدعي الجابري أن "العربي [يعتقد] أنه الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع بها على مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم **"أعاجم"**. و"الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه" ومنه: الحيوان "العجمي". [فإن] **السؤال الذي يطرح نفسه** حالا – على منوال سائر شواهد الجابري – هل عاد الجابري فعلا إلى **لسان العرب**؟ ولئن عاد فهل التزم المطابقة في التأويل أم ركب مركب القسر والغصب؟ ذلك أن الرجوع إلى السياق المباشر للشاهد لا يدع مجالا لأي شك: فإما أن الجابري لم يستق الشاهد من مصدره أو أنه – وهذا ادهى – قد أنطقه بعكس منطوقه. فالجابري قد وظف الشاهد ليعطي طابعا مطلقا لجدلية العرب والأعاجم في الثقافة العربية الإسلامية، علما بان الشاهد كما يورده **لسان العرب** ينفي هذا الطابع المطلق بتوكيده أن طباق العروبة والعجمة هو، بكلا حديه، طباق من داخل الجنس العربي، وليس من الضروري أن يكون مخارجا له بحده "الأعجمي". يقول **ابن منظور**: "الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم. [...] والأنثى عجماء، وكذلك الأعجمي. فأما العجمي فالذي من جنس العجم، أفصح أو لم يفصح".[2] (ص 79)

"وخلافا لما يريد أن يوحي به نص الجابري فإن المسافة بين الإعراب والإعجام لم تكن مطلقة كتلك التي تفصل البشر عن "الحيوانات العجمى". كما اننا لا نتوفر على شاهد تاريخي واحد يثبت أن العربي كان يعتقد أنه "هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به". قد يكون ذلك ممكنا في الجاهلية قبل اختلاط العرب الكبير بالعجم، ولكن حتى في الجاهلية وجد، بالمقابلة مع مفهوم "العرب العاربة"، مفهوم "العرب المتعربة" أو "المستعربة". وصحيح أن الأول يشير إلى الصرحاء الخلص من العرب، بينما يسمي الثاني الدخلاء غير الخلص منهم. ولكن هذه الجدلية مفتوحة وليست مقفلة على منوال **جدلية الهلينيين والبرابرة** لدى اليونان القائمة على مبدأ الثالث المرفوع. فالاستعراب مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب. وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعرابا. وبعبارة أخرى، إن الحاجز الإثني لا يرادفه حاجز لغوي. بل هو قابل للإسقاط وللتجاوز عن طريق تحول اللسان. وهذه القابلية للتعرب عن طريق الاستعراب عززها الإسلام بغير حدود. فهو، كدين كوني، موجه إلى "الأحمر والأسود" كما كان يقول المتكلمون المسلمون. وقد أنكر، في حديث مشهور، أي فضل للعربي على العجمي "إلا بالتقوى". كما أن التركيبة السكانية للدولة العربية الإسلامية كانت تقوم على التعدد الإثني. بل مع التحول من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية تحول العرب، بالمعنى الإثني للكلمة، إلى أقلية، بله اقلية محكومة بدلا من أن تكون حاكمة، شأنها في عهد بني أمية." (ص 80-81)

ويرد أيضا على "الفرض القائل إن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة للغته والارتفاع إلى مستواها التعبيري"، أنه لو صح هذا الفرض "لتعذر تفسير الواقعة "الإثنية" الأساسية في الثقافة العربية والمتمثلة بأن "أمراء البيان

---

[1] [وبما أن الجابري يتقن الفرنسية فهو بلا شك صادف فخر الفرنسيين بوضوح وعقلانية وكونية اللغة الفرنسية، كما عبر على ذلك ريفارول (1753-1801) في كتابه "كونية اللغة الفرنسية"، وهذا الامتياز تستمده اللغة الفرنسية من موقع فرنسا وهيأتها السياسية وتأثير مناخها وعبقرية كتابها وطبع سكانها والصورة التي قدمتها عن نفسها لباقي العالم.

Antoine de Rivarol, ***De l'universalité de la langue française,*** p. 7, Gallica]

[2] **لسان العرب**، مادة "عجم"، ج12، ص 386-387

العربي" من شاعرين وناثرين كانوا في غالبيتهم من "الأعاجم". فبدءا بابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ومرورا بالجاحظ والتوحيدي، وانتهاء بالحريري والغزالي، في النثر، وبدءا ببشار وأبي نواس وانتهاء بأبي تمام وابن الرومي في الشعر، فإن الاستعراب قد أينع أشهى ثمار البلاغة العربية. وقد سنت القاعدة الذهبية لهذا الاستعراب، بمعناه اللغوي لا الإثني، المدرسة البصرية على لسان المازني: ما قيس على كلام العرب فهو كلام العرب. وفي الوقت الذي تنقض فيه هذه القاعدة نقضا عنيفا مُدَعى (الجابري) بأن هذا العقل قام "في مكوناته" على الاعتقاد بأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به"، فإنها تجد حيثياتها التاريخية في أن الغالبية الساحقة ممن تولوا التقعيد للغة العربية كانوا، بالمعنى الإثني للكلمة، من "الأعاجم" بدءا بسيبويه وانتهاء بابن جني الذي كان اسمه الرومي جينوس". (ص 81)

و يخصص طرابيشي عدة صفحات للرد على ما يزعم الجابري أنه خصوصية عربية، مبينا أن علاقة اليوناني أو الهندي بلغته لا تختلف عن علاقة العربي بلغته. وأن جدلية "العرب والعجم" كان عندها طابعا أقل حدة في الثقافة العربية الإسلامية مقارنة بكثير من الثقافات الأخرى (ص 81)[1]. ويعطي بالمقابل أمثلة لمفكرين مسلمين رجحوا كفة العجم على العرب في مجال الثقافة، وهم الجاحظ (الذي ساوى بين الاثنين)، وصاعد الأندلسي وابن خلدون اللذان يمثلان "المركزية الإثنية السالبة" التي فضلت الأعجميين. (ص 92-82).[2]

الجاحظ: "كبير ناثري الأدب العربي هذا عاش وكتب في النصف الأول من القرن الثالث، في ذروة مد ما سمي ب "الحركة الشعوبية". والتصدي لهذه الحركة لمطاعنها على العرب، من وجهة نظر ثقافية، كان واحدة من المهام الرئيسية التي أخذها على عاتقه. ومع ذلك فإنه لم يتطرف قط في جدلية العرب والعجم إلى الحد الذي يمكن أن يوحي به نص (الجابري) بالكيفية التي صيغ بها. ففي الوقت الذي أشاد فيه الجاحظ **بفضائل** العرب، فإنه لم يضعها في موضع التعارض مع **رذائل** العجم.[...] و**عصبيته** للعرب لا تنقلب أبدا إلى **تعصب** ضد العجم. فهؤلاء أفاضل، ولكن العرب مفضولون.[...]" (ص 82)

القاضي صاعد (420-462 هـ). وما يلفت النظر عنده "هو الغياب شبه التام لإشكالية العرب والأعاجم. فالعرب واحدة من ثماني أمم متحضرة ليس إلا، وليسوا – كما في إشكالية اليونان/البرابرة – في نقطة المركز المفردة من دائرة مأهولة كلها باللامتحضرين. وليس هذا فحسب، بل إن تجاوز صاعد لإشكالية العربي والأعجمي، وتحوله من مقياس **اللغة** إلى مقياس **العلم** في توزيع طبقات الأمم، جعلاه لا يخص العرب في سلم الترتيب إلا بالدرجة السابعة، أي ما قبل الأخيرة. فالأمة المقدمة بإطلاق هي **الهند**، لا لكثرة عددها وفخامة ممالكها فحسب، بل أيضا وأولا لأنها "عند جميع الأمم وعلى مر الدهور وتقادم الأزمان معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام [=العقول] الراجحة والآراء الفاضلة"، و "قد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتدبير في فنون المعرفة جميعُ الملوك السالفة والقرون الخالية"، حتى إن ملكها، بالمقارنة مع **ملك الناس** الذي هو ملك الصين، و**ملك السباع** الذي هو ملك الترك، و**ملك الملوك** الذي هو ملك الفرس، كان يسمى **"ملك الحكمة** لفرط عنايتهم بالعلوم وتقدمهم في جميع المعارف". وتلي الهند أمة **الفرس**، وهم "أهل العز الشامخ والشرف الباذخ، وأوسط الأمم دارا وأشرفها إقليما وأسوسها ملوكا". و"أعظم فضائل ملوك الفرس حسن السياسة وجودة التدبير"، ولخواصهم "عناية بالغة بصناعة الطب ومعرفة ثاقبة بأحكام النجوم". ويليهم **الكلدانيون** الذين كان منهم "علماء جلّة وحكماء وفضلاء يتوسعون في فنون المعارف من المهن التعليمية والعلوم الرياضية والإلهية، وكانت لهم عناية بأرصاد الكواكب وتحقق بعلم اسرار الفلك ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم". ويأتي في المرتبة الرابعة **اليونان**، وهم بألف ولام التعريف "أمة الفلسفة"، و"الفيلسوف"، أي "محب الحكمة" هو اسم العالم عندهم. "وفلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة واجل أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة والعلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية". ويجاور اليونانيين في المرتبة الخامسة **الروم** الذين تابعوهم في تقليد حب الفلسفة، وإن خالفوهم بلغتهم "اللطينة". ويأتي في المرتبة السادسة أهل **مصر**، وهم يحضرون في هذا الترتيب بماضيهم أكثر منهم بحاضرهم إذ "كانوا أهل ملك عظيم وعز قديم في الدهور الخالية والأزمان السالفة"، وكانت لقدمائهم عناية "بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وخاصة بعلم الطلسمات والنيرنجات والمرائي المحرقة والكيمياء وغير ذلك". وفي الطبقة السابعة، فحسب، يأتي **العرب** الذين لا يتأخر عنهم سوى **العبرانيين** الذين لا يقر لهم مؤلف **"طبقات الأمم"** إلا بميزة حضارية واحدة: "عنايتهم بعلوم الشرائع وسير الأنبياء".[...] و "لم يكن للعرب، في جاهليتها، من علم "تفاخر به وتباري فيه" سوى "علم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب". [...] "وكان لا بد من انتظار خلافة المنصور، ومن بعده حفيده المأمون، حتى يقدم العرب على "طلب العلم في مواضعه واستخراجه من معادنه" بفضل "مهرة المترجمين" الذين كلفهم الخليفة السابع تعريب "كتب الفلاسفة" – أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم - المستقدمة من بلاد الروم. وعلى هذا النحو، وبفضل "قوة نفس" المأمون، "نفقت سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره... فأتقن جماعة من ذوي القبول والتعلم في أيامه كثيرا من أجزاء الفلسفة وسنوا لمن بعدهم منهاج الطلب ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام كمالها". ولكن هذا الفاصل كان في راي القاضي الأندلسي عابرا: فقد بدأت

---

[1] [يميز فولكران تايسيريك بين أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بالعلاقة بين اليونان وغيرهم. **أفلاطون** لم يقم تراتبية بين اليونان وغيرهم، في حين أن **أرسطو** يرى أن البرابرة قابلون بطبعهم للعبودية.

Fulcran Teisserenc, ***La question barbare : Platon ou Aristote ?*** Dans **Revue de philosophie ancienne 2014/1 (Tome XXXII)**, pages 87 à 136]

[2] [بلوتارك ينعت هيرودوت بأنه **"صديق البرابرة"** لأنه لم يتعصب لليونان وكان موضوعيا في وصفه للشعوب الأخرى]

دولة الحكمة "تتنقص بتمام ثلثمائة سنة خلت لتاريخ الهجرة منذ اختل الملك وتغلب عليه النساء والأتراك. فلم يزل الناس يزهدون في العلم ويشتغلون عنه بتراكم الفتن إلى أن كاد العلم يرتفع في زماننا هذا"[1][...] (ص 88-89)

ابن خلدون: "هذه **المركزية الإثنية السالبة** تفصح عن نفسها بشكل جذري، لا عارض، لدى ابن خلدون. فهذا المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، الذي عايشها في لحظة إقفالها دفاترها، يعود على نحو صريح إلى إشكالية العرب والعجم [...] ولكن ليعكسها. ففي كشف الحساب الأخير الذي يقدمه عن هذه الحضارة يبدو **العجم**، لا **العرب**، هم عامل تقدمها ومهندس عمارتها. فتحت عنوان **"في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم"** يعقد فصلا بكامله ليشرح المفارقة الكبرى للحضارة العربية الإسلامية: "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي". والسبب في ذلك أن **"الصنائع من منتحل الحضر"**، والعلوم بطبيعتها "حضرية"، و"الحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يؤمئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف"، لا العرب الذين لا يزالون أهل وبر من "المنتحلين للمعاش الطبيعي". (ص 90-89)

"وتكاد هذه الوقفة في المحطة الخلدونية لا تحتاج إلى مزيد من بيان لولا أن صاحب المقدمة يطالعنا بمفهوم مدهش: **الاستعجام**. فقد كنا نظن أن الاستعراب هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية. وهنا نحن نكتشف أن الاستعجام يلعب دورا موازيا، بل مكافئا: فهو مفتاح العلم، مثلما الاستعراب مفتاح اللغة. بل حتى اللغة قد تكون محلا للاستعجام، فذلك هو الشرط للانتساب إلى ذلك النادي المقفل المقصورة عضويته على "القليل النادر" من حملة العلم العرب الذين لا يدخله واحدهم، إذا كان "عربيا في نسبته"، إلا بقدر ما يستعجم "في لغته ومرباه ومشيخته".

ويعلق طرابيشي في الهامش قائلا: "قد يعزو بعض الباحثين المعاصرين، من المصابين بالعصاب الإسقاطي، "عصبية" ابن خلدون للعجم ضد العرب إلى "مغربيته" أو "بربريته". والحال أن ابن خلدون – عدا أنه ما حاكم الأمور قط من وجهة نظر إثنية – ينتمي، سلاليا، إلى أسرة عربية من جنوب الجزيرة العربية، كما أن موقفه النقدي من البداوة المغربية والبربرية ما كان أكثر مهادنة من موقفه من البداوة المشرقية والعربية. ومن ذلك قوله في فصل يحمل هذا العنوان الدال: **"في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة"**: "والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الإسلام وكان عمرانها كله بدويا، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمر ملكهم حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها فكانوا إليها أقرب... فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة... فلذلك كان عمران افريقية والمغرب كله بدويا، أهل خيام وظواعن وقياطن وكُنن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كله أو اكثره قرى وامصارا ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وامثالها"[2]. (ص 90-91)

ثم ينتقل طرابيشي إلى **تدقيق مراجع الجابري في فلسفة اللغة** قائلا: "قد يكون في مستطاعنا أن نعمم فنقول، إن إغلاق الإشكاليات هو السمة المميزة، بل العلامة الفارقة ل "الإبستمولوجيا" الجابرية[3]. ولكن قد تكون الإشكالية الأحكم إغلاقا إشكالية اللغة التي تمثل، بكل ما في الكلمة من معنى، دارة متشرنقة على نفسها وعلى العقل الحبيس ضمن نطاقها. ولنترك الكلام للجابري في هذا الشاهد الطويل الذي يضطرنا دورانه المقفل على ذاته على إيراده بتمامه[4]:

"ثمة اعتبار آخر يمكن أن يبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة العقل العربي... [وهو] ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة – أي لغة – تحدد، أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية في تحديد **نظرة الإنسان إلى الكون** وتصوره له ككل وكأجزاء... وسواء نظرنا إلى اللغة العربية من هذه الزاوية أو تلك فإننا سنجد أنفسنا دوما إزاء **محدد أساسي**، ولربما حاسم، للعقل العربي بنية ونشاطا. فلننظر إذن في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينتسب إليها وتنتسب إليه، ولنبدأ بإبراز بعض المعطيات العامة التي قد تساعدنا على تمهيد الطريق أمام موضوعنا." (ص 92)

وفي سياق هذا النص يستشهد الجابري بكل من **هردر وادوارد سابير وآدم شاف**. وعند تدقيقه لهذه الشواهد يكتشف طرابيشي أن المراجع المزعومة للجابري لا يمكنها ان تكون سندا لنظريته حول العلاقة بين الفكر واللغة.

"فالجابري [...] يقول إن **ادوارد سابير**، الباحث اللغوي والإثنولوجي، يقول: "إن لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بذلك تصنع عالمها وواقعها. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم". والحال أن هذه العبارة لا وجود لها في أي كتاب أو مقال من كتب سابير أو مقالاته. وبالرجوع إلى كتاب **"اللغة والمعرفة"** يفيدنا أن العبارة هي لآدم شاف نفسه الذي يقول في معرض تلخيصه نظرية سابير اللغوية: "نستطيع أن نعرض باقتضاب فكر سابير بالمفردات التالية: إن لغة جماعة بشرية ما..." إلى آخر الشاهد.فآدم شاف

---

[1] **طبقات الأمم**، ص 129-128 ومواضع شتى اخرى

[2] **المقدمة**، ص 396-395

[3] كان أول من تنبه، أو نبه بالأحرى، إلى هذه السمة السيد ياسين في تعقيبه على مداخلة الجابري في ندوة "التراث وتحديات العصر". قال "محمد عابد الجابري إضافة إلى كونه كاتبا مبدعا هو كانت خطر في الوقت نفسه. وخطورته تتمثل في أنه يجيد صياغة الأنساق المغلقة. وفي النسق المغلق تبدو الخطورة في انه إذا كانت المسلمة التي يصدر عنها الباحث ليست صحيحة، أو ليست هي المسلمة الوحيدة، فإن كل البناء بعد ذلك يمكن التساؤل عن متانته. ومن سمات النسق المغلق أيضا القطيعة الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة" (أنظر: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 61

[4] [أكتفي هنا ينقل الفقرة الأولى من هذا الاستشهاد الطويل، ولمن يهمه الأمر الرجوع إلى **تكوين العقل العربي**، ص 77-76]

لا يستشهد في هذا النص بقول لسابير، بل يقدم، بمفرداته هو، تلخيصا لفرضية سابير المعروفة أصلا، في الألسنية الحديثة، باسم "فرضية سابير- وورف". [L'hypothèse de Sapir-Whorf] [1] (ص 94)

و "الجابري إذ يضع على لسان **آدم شاف** القول بأن "اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير"، يُقوله في الواقع بعكس مرامه. فآدم شاف ما كان له، **كمفكر ماركسي** يلتزم بفكرة الوجود الموضوعي للعالم وبنظرية المعرفة كانعكاس لهذا العالم في الذهن، أن يسقط في المثالية التي يسقطه فيها الجابري، وأن يجعل اللغة، لا العالم الموضوعي، هي التي تحدد رؤية البشر للعالم وقدرتهم على التفكير أصلا. وكل ما هنالك أن آدم شاف، الذي أراد كفيلسوف أصيل – وإن ماركسي – أن يطور نظرية الانعكاس اللينينية بما لا ينفي دور العامل الذاتي في المعرفة، نوه بأن "اللغة، ذلك النتاج الاجتماعي الذي يعكس واقعا معطى، تؤثر على نمط تفكير البشر بقدر ما تؤثر على إدراكهم للعالم ومفصلتهم له، وبالتالي تأويله الذهني". (ص 95)

و "خلافا للجبرية الأحادية والميكانيكية التي يقول بها الجابري والتي تذهب في اتجاه واحد من اللغة إلى العقل، فإن **هردر** يقول على العكس بمشروطية جدلية وعضوية فاعلة في الاتجاهين: من اللغة إلى العقل، ومن العقل إلى اللغة. فلا عقل بلا لغة، ولكن لا لغة أيضا بلا عقل. وما دام الأمر يتصل بفلسفة التاريخ أصلا، فإنه من الممكن تطوير الصيغة الهردرية إلى: **اللغة شرط التاريخ، والتاريخ شرط اللغة**. فإن تكن اللغة قالبا مسبقا للعقل، فهي ليست متعالية عليه، بل خاضعة بدورها لفاعليته – والعقل أصلا محض فاعلية. وحسب استعارة هردر بالذات، فإن اللغة هي قاعدة العقل، ولكن "القاعدة ليست كل التمثال".[2] (ص 102)

ويرى هردر ان "**جميع لغات البشرية إنسانية** وما من واحدة منها **حيوانية**، لأنها من نتاج **العقل** وتقدمه وليست من نتاج **الغريزة** المكررة نفسها في ابدية مستديمة. وذلك هو الفارق بين لغة النحل وطراز وجوده وعمله وبين لغة الإنسان وطراز وجوده وعمله. فالنحلة تبني في طفولتها على نحو ما تبني في شيخوختها وستواصل على النهج نفسه من بداية الخليقة إلى نهاية العالم. فهي نحلة منذ اللحظة الأولى لوجودها، أو بتعبير ادق منذ بنائها لأول نَخروب لها. أما الإنسان فلا يصير إنسانا إلا مع اكتمال مسار وجوده. وهذا المسار لا يخضع لجبرية مسبقة، بل هو مشروط بالاختيار الحر للإنسان في كل محطة من محطاته. والإنسان بالماهية حر، لأنه منسوج بالعقل، والعقل منسوج باللغة. واللغة، مثلها مثل العقل، **علامة حرية لا علامة عبودية**. وعلى حين أن غريزة الحيوان ثابتة، فإن عقل الإنسان ولغته قابلان لتطور ولكمال لامتناه. وعلى العكس دوما من ثباتية الصيغة الجابرية، فإن هردر يقترح لإشكالية العلاقة بين اللغة والفكر الصيغة التطورية التالية: "تقدم اللغة بالعقل، وتقدم العقل باللغة" [3]. ولنا أن نلاحظ أنه على ضوء هذه النزعة التطورية يقول هردر بقابلية اللغة لاغتناء متواصل: من جيل إلى آخر، ومن كاتب إلى آخر، وحتى عن طريق الترجمة." [...] (ص 103)

"وقد يكون مباحا لنا، قبل مغادرة المحطة الهردرية، أن نشير إلى اتجاه كان يمكن للجابري أن يهتدي فيه إلى ضالته. فلدى **يوهان فخته** (1762-1814) نقع، لأول مرة في تاريخ الفكر – نقول ذلك تماشيا مع عادة (الجابري) في حبس الإشكاليات المعرفية في بكارة بدايات أولى – على نظرية لغوية قومية تؤسس الفكر في تبعية تامة للغة. ففي **خطابات على الأمة الألمانية** (1807-1808)، التي ألقاها فيما برلين رازحة تحت الاحتلال الفرنسي، يصوغ فختة على نحو غير مسبوق إليه، في تطرفه، **جبرية لغوية صارمة**. ف "تاثير اللغة في البشر أعظم من تأثير البشر في اللغة". ف "ليسوا هم الذين يشكلون اللغة، بل اللغة هي التي تشكلهم".. بل ليس الفرد من البشر هو من يتكلم اللغة، وإنما "اللغة هي التي تتكلم من تلقاء نفسها بلسانه، وهي التي تفكر وتتخيل بالنيابة عنه". و"كما أن الأشياء الحاضرة حضورا مباشرا تحدد الإنسان، كذلك فإن كلمات لغة بعينها لا بد أن تحدد من يفهمها، لأنها هي أيضا أشياء فعلية، وليست نتاجا عسفيا". و"بوجه الإجمال، فإن التطور الإنساني لشعب من الشعوب يخضع أكثر مما يمكن تصوره للتأثير الذي تمارسه عليه طبيعة اللغة بالذات. فاللغة ترادف الفرد إلى قرارة نفسه وصميم أفكاره وإرادته. وترسم له حدودا أو تهبه اجنحة. وكل جمهور البشر الذين يتكلمونها نراهم يجتمعون، تحت تاثيرها، في عقل واحد هو، فعليا، نقطة تركُّز وتداخل العالم المادي والعالم الحسي"[4]. ولسوف نرى أن الجابري يقول بالحرف الواحد إنه ليس للإنسان من عالم سوى العالم الذي تقدمه له لغته. ولكنه في قوله هذا **يحسب انه هردري مع انه في الواقع فختوي**. ولكن سواء أأتبع نفسه لأبوة ذاك، أم أتبعناه لأبوة هذا، فإن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو التالي: كيف يمكن للجابري أن يكون هردريا أو فختويا، أي نصيرا لدعوى تبعية العقل للغته الخاصة، **ثم يظل يمارس نقده للعقل العربي باسم العقل الكوني؟**" (ص 110-111)[5]

---

[1] [وتسمى أيضا **بفرضية النسبية اللغوية**، وهي ترى أن التصورات الذهنية تخضع لمقولات اللغة التي تتحكم في نظرة الانسان للكون. واللغة تقوم بدور المقولات في المعرفة عند كانط. وتجدر الإشارة إلى أن كثيرا من المراجع نبهت إلى أن سابير و وورف لم ينشرا مقالا مشتركا حول الموضوع، وأن هذه النظرية نسبت إليهم من قبل اللسانيين الآخرين لأنها مطابقة لنتائج أعماله. وفي المقال التالي خلاصة حول الموضوع: ***Relativité linguistique*** : https://stringfixer.com › Linguistic_relativity]

[2] Johann Gottfried (von) Herder, ***Traité de l'origine du langage***, PUF, Paris 1992, p. 117

[3] المرجع نفسه، ص 100-118

[4] Johann Gottlieb Fichte, ***Discours à la nation allemande,*** éditions Alfred Costes, Paris 1923, pp. 54-81

[5] [على مستوى فلسفة التاريخ، يقول بيير بينيسون Pierre Pénisson أن هردر كان معارضا للأنوار الفرنسية، بسبب نزعتها للهيمنة اللغوية، التي يعد فولتير من أبرز ممثليها؛ ولكونها تدعي تمثيل الكونية وأنها "قمة" التاريخ. وهو ما من شأنه القضاء على كل اختلاف تاريخي أو ثقافي. ولهذا عده شارل تايلور من مؤسسي النسبية الثقافية، وأنه كان معارضا لفكرة تفوق الحضارة الأوروبية.

ثم ينتقل طرابيشي إلى **همبولت**، ويتساءل: "هل يمكن توظيف همبولت ونظريته في اللغة = رؤية العالم في تقديم أساس أو تبرير نظري للجبرية اللغوية الجابرية التي تريد حبس العقل ورؤيته للعالم "ككل وكاجزاء" في سجن اللغة؟". فهردر شرط الفكر باللغة كما شرط اللغة بالفكر. وآدم شاف الماركسي النزعة، وهو أبعد ما يكون عن المثالية التي أسقطه فيها الجابري. أما ادوار سابير فقد قوله الجابري ما لم يقله. فلا أحد من هؤلاء يمكن أن يكون أساسا لنظرة الجابري للغة الغارقة في المثالية لكونه يجعل من اللغة المحدد المطلق للعقل. فالجابري "يقول بالحرف الواحد إنه ليس للإنسان من عالم سوى العالم الذي تقدمه له لغته. ولكنه في قوله هذا يحسب أنه هردري مع أنه فختوي (من فخته)" (ص 111). فتبعية الفكر التامة للغة هي فكرة فخته.

كما أخطأ الجابري في تأويل همبولت، إذ يختم طرابيشي عرضه لفلسفة همبولت قائلا:"فهمبولت، كما يرى ناحوم تشومسكي، كان يعتقد أنه، وراء تعدد اللغات وتنوع "رؤى العالم"، يكمن عقل واحد، لولاه لتعذر تفسير كون البشر جميعا ناطقين وكون كل لغة بشرية تحيل، لمجرد أنها لغة، إلى "نظام كلي يعبر عن وحدة ملكات الإنسان العقلية" (تشومسكي، اللغة والفكر). بل ان همبولت، توكيدا منه على وحدة العقل الكونية هذه، يذهب – كما لاحظ تشومسكي أيضا – إلى أن اللغات قاطبة تصدر عن قالب واحد"، وأنها "تدلل جميعها، من منظور النحو، على تماثلات عميقة" (تشومسكي، اللسانيات الديكارتية). **أما الجابري فيخلص من تعدد اللغات إلى تعدد العقول**، ومن خصوصية كل لغة إلى خصوصية الناطق بها. ومن ثم يعود السؤال الأساسي إلى طرح نفسه: ماذا يتبقى، في هذه الحال، من العقل الكوني الذي هو للجابري، بتصريحه المكرر، فرضية العمل الأساسية؟". (ص 117).

وفي ختام عرضه لفلسفة سابير، يقول طرابيشي: "والواقع ان سابير نفسه هو من سيعود في مقال له عن "اللغة" نشره في **موسوعة العلوم الاجتماعية** الأمريكية بعد خمس سنوات من مقال: "نصاب اللسانيات كعلم"، إلى التوكيد على ان "اللغة هي ترجمة رمزية مثلى لمعطيات التجربة"، وأن أكثر ما يميزها كنظام من الرموز هو مرجعيتها إلى التجربة المباشرة التي تجمعها وإياها "حركة ذهاب وإياب". وفي هذا المقال عينه يسدد سابير ضربة قاصمة إلى معادلة اللغة=رؤية العالم. فهذه المعادلة لا تصح – إن صحت – إلا في أطوار بدائية أو أولية من تطور البشرية. ففي تلك الأطوار تكون اللغة "أداة قوية للتجميع والتنميط". ولكنها في أطوار تالية ومتقدمة من تطور الحضارة تغدو "واحدا من اقوى العوامل التي تسهم في تطور الفردية"[1]. وبديهي أن التفريد الذي تتيح اللغة إمكانيته ليس له سوى مؤدى واحد: انبثاق الفرد من الجماعة وانعتاقه من إسار الرؤية الجماعية للعالم." (ص 123)

وقبل الانتقال إلى عرض نظرية **وورف**، يقول طرابيشي: "ربما كان علم اللغة بالمقارنة مع غيره من علوم الإنسان والمجتمع، ميزة فارقة. فهذا العلم، الذي تأخر عن غيره مولدا، أصاب بالمقابل في النصف الثاني من القرن العشرين تطورا مذهلا رفعه، أو كاد، إلى مرتبة العلوم الدقيقة".

"ومع اننا وجدنا الجابري يعلن التزامه، في مشروعه لنقد العقل العربي، "النظرة العلمية المعاصرة" و"التصور العلمي في اقصى مراتبه" [2]، فإن أيا من رواد اللسانيات الحديثة – وكم بالأولى المعاصرة – لا يرد له ذكر في مرجعياته: لا بنفنست وشومسكي، ولا مارتنيه وغاردنر، ولا حتى سوسور أو بلومفيلد."

"فبضاعة الجابري من العلم اللغوي تبدأ كما رأينا مع هردر وهمبولت، وتنتهي عند سابير الذي توفي عام 1939، أو بالأحرى – لسبب سيتضح حالا – عند تلميذه بنيامين لي وورف المتوفي بدوره عام 1941. ناهيك عن أن هؤلاء الأربعة لا يحضرون بأنفسهم وبكل كثافتهم الحافلة بالمتناقضات، بل يحضر منهم أشباحهم، وقد عَرِيَت من الشحم واللحم والعصب، وقُطرت في إنبيق آدم شاف المقطِّر هو نفسه في إنبيق خلاصة مدرسية ما." (ص 124)

"أيا ما يكن من امر، فإن الثلاثة الأوائل يردون على الأقل باسمائهم، ولكن رابعهم، و هو أشدهم تطرفا في المحاماة عن معادلة اللغة = رؤية العالم، لا يحضر باسمه ولا بشخصه، بل فقط، ودوما بالكيفية الإنبقية عينها، بأثر يتيم من نظريته، أو بالأولى من فرضيته، ذي صلة بمعجم "**الثلج**" عند الاسكيمو." (ص 125-124)

بعد هذا التمهيد يورد طرابيشي نصا للجابري نكتفي هنا بإيراد الجمل الأولى منه:"هناك أمثلة عديدة يسوقها علماء اللغة والإثنولوجيا لتأكيد الآراء السابقة و"البرهنة" على صحتها، وهم يستقون أمثلتهم في الغالب من الشعوب المسماة "بدائية". وهكذا فالأسكيمو مثلا يتوفرون على عدد هائل من الكلمات التي تخص الثلج: أنواعه، تحولاته، تراكمه... الخ، الشيء الذي يعني أن الأسكيمو يتوفرون من خلال لغتهم على صورة ل "عالم" الثلج أوسع وادق من تـلك التي يتوفر عليها سكان المناطق الحارة."[...] [3]. (ص 126-125)

ويرد طرابيشي قائلا: "إن سياق النص لا يدع مجالا للشك: فوحدها المدرسة الأمريكية، ممثلة بسابير وتلميذه وورف – ومن قبلهما أستاذهما ف. بواس – أتيح لها أن تجمع بين "اللغة والإثنولوجيا" وأن تطور نظرية لسانية إثنية، مستفيدة في ذلك من تواجد العديد من القبائل الهندية الأمريكية التي ما زالت تحافظ على تراثها الشفهي ونمط حياتها "البدائي"

ويعد هردر المؤسس الفعلي لفلسفة اللغة الألمانية التي من أبرز ممثليها شليماشير وهومبولت وهيجل. وتقوم فلسفة اللغة لديه على ثلاث مبادئ وهي: أن التفكير يتساوق مع الكلام؛ أن دلالة الكلمة مرتبطة باستعمالها؛ أن معنى الكلمة مرتبط بأحاسيس ومشاعر المتكلم. (**Herder**, [(Wikipédia

[1] Edward Sapir, ***Linguistique,*** Minuit, Paris 1968, p.44

[2] تكوين العقل العربي،ص 26

[3] تكوين العقل العربي، ص 78

في إطار تلك "الحظائر" المشهورة التي أفردت لها والتي أُريد لها – لأسباب عنصرية وعلمية معا – أن تكون بمثابة متاحف حية." (ص 126)

"ثم إن مثال "ثلج" الأسكيمو، الذي طارت شهرته في اللسانيات الحديثة، لا يدع أي مجال في أبوة وورف له: فقد صاغه هذا الأخير في مقال مشهور يحمل عنوان "العلم واللسانيات" رمى فيه إلى أن يثبت أن "البنية التحتية اللغوية ليست مجرد "أداة" تسمح بالتعبير عن أفكار، بل هي تحدد بالأولى شكل هذه الأفكار وتوجه وترشد الفاعلية الذهنية للفرد". [...] (ص 126)

"إن **محاجة وورف** هذه قابلة حالا للتمييز بين مستويين فيها: **النية والنصاب العلمي**".

فمن حيث **النية**: "فمشروعة هي [...] رغبة وورف في رد الاعتبار على ثقافات أمريكا الهندية التي كثيرا ما رماها العلم الأنتروبولوجي للرجل الأبيض ب "بدائية العقلية". ولكن نبالة القصد هذه إن كانت تبرر لوورف حماسته، فهي لا تبرر له مغالاته حين يذهب، في دفاعه عن عقلانية لغات الهنود الأمريكيين، إلى حد القول بانها "ذات قابلية اكبر للتجريد" و "ذات استطاعة أكثر عقلانية على تحليل المواقف" من اللغات الأوروبية [...]"

"أما من حيث **النصاب العلمي** [...] فإن محاجة وورف تشكو [...] من نقاط ضعف جوهرية. فإذا صح أولا أن للثلج عند الأسكيمو أسماء عديدة بينما لغة الآزتيك شحيحة في التعبير عن الظاهرة نفسها فهذا يطعن، أول ما يطعن، في فرضية وورف نفسها. فهذان المثالان لا يثبتان أن اللغة **رؤية العالم** بقدر ما يثبتان أنها **مرآة."** [...] "وقد ساق جورج مونان، في معرض مناقشته لفرضية وورف، دليلا قاطعا على هذه المعكوسية في العلاقة المفترضة بين اللغة والبيئة. فمعجم اللغة الفرنسية كان فقيرا بالفعل بالمفردات الثلجية حتى الربع الأول من القرن العشرين، ولكن منذ أن تطورت رياضة التزلج الألبية وتحولت إلى هواية قومية بات القاموس الفرنسي المختص يعادل في غناه بالثلجيات قاموس "اللابونيين أو الأسكيمو الأكثر قطبية"[1]. وفي الهامش يلاحظ طرابيشي: "وليس لنا أن نذهب بعيدا. ففي اللغة العربية أيضا تطور في القرن الرابع الهجري، وبالتوازي مع التوسع الجغرافي للحضارة العربية الاسلامية نحو الشمال الآسيوي والأوروبي، فن شعري جديد ما كان يمكن أن يرى النور في مناخ الجنوب الحار: "أدب الثلجيات". (ص 127)

"وهذه النية الهجائية (للجابري) تفصح عن نفسها بعد ذلك من خلال التناقض الحاد في **الجسم النظري** للإشكالية اللغوية الجابرية. ذلك أن (الجابري)، بعد أن كان سعى في طور أول إلى التمهيد النظري لأسر العقل في سجن لغته العربية من خلال التبني اللامشروط للنظرية الألمانية-الأمريكية في النسبية اللغوية، نراه في هذا الطور الجديد من استدلاله يمهد لأسر اللغة العربية نفسها في سجن البيئة الصحراوية من خلال تبني نظرية نقيضة تجعل من اللغة، هذه المرة، **لا نظرة إلى الكون، بل مرآة للعالم."** (ص 132)

وبعد فلسفة اللغة ينتقل طرابيشي إلى المستوى المعجمي ليقول أن الجابري لا يخطئ على المستوى النظري فحسب، بل على المستوى المعجمي أيضا. "ففرضية العمل الرئيسية التي ينطلق منها الجابري هي أن **العربية لغة صحراء** وبداوة، ولهذا فهو يتوهمها فقيرة فقرا مدقعا بمفردات الثلج والبرد والسمك. ونحن لا ننكر طبعا أن الصحراء مكون أساسي من مكونات اللغة والثقافة العربيتين. ولكن لا الصحراء تغطي كل الجزيرة العربية، ولا شبه الجزيرة العربية تغطي كل رقعة الحضارة العربية الإسلامية. فشبه الجزيرة العربية مطوقة، كما يدل اسمها بالذات، من جهاتها الثلاث بالبحار. وسلاسل جبال الحجاز وعسير واليمن وعمان تفصل، على ارتفاعات تترامح بين 1500 و 2000 متر، بين سواحلها وصحرائها. ومراكزها الحضارية، التي منها انطلق الإسلام (مكة، المدينة، خيبر، الطائف) تقع في هضبة الحجاز لا في بادية نجد، ولا في صحراء الربع الخالي. ثم إن السلالة الأموية ستختار ابتداء من رابع عقود الإسلام، في أخطر قرار حضاري من نوعه، دمشق عاصمة لها، مثلما ستختار السلالة العباسية بغداد ابتداء من العقد الخامس عشر. والحال أن الشام والعراق، وفي امتدادها مصر وفارس، هما من أعرق المراكز في تاريخ الحضارة كما في جغرافيتها. وفي الوقت الذي نهلت فيه العربية، على سعة، من معين السريانية والحبشية والفارسية، فضلا عن اليونانية والهندوسية، فقد دخلت شريكا رئيسيا في البنية المعجمية، وحتى النحوية، للعديد من لغات العالم الإسلامي: الفارسية والتركية والأردية والأندونيسية، إلخ، فضلا عن الاسبانية والملطية في العالم المسيحي. ولسنا بطبيعة الحال بصدد كتابة مديح للغة العربية. ولكننا نرفض في الوقت نفسه موقف الهجاء منها. **ونرفض على الأخص الحكم عليها إيجابا أو سلبا، غنى أو فقرا، عقلانية أو لا عقلانية، من موقع اللامعرفة**. والحال أن أحكام الجابري حول معجم العربية تجاوز المغالطة النظرية – لا نتردد هنا في استخدام هذا التعبير – إلى الفضيحة المعرفية. فلو كان (للجابري) أدنى إلمام بأي معجم قديم للعربية لتردد مطولا قبل ان يصدر حكمه القطعي بفقرها المدقع بكل ما يمت بلفظ إلى عالم الثلج والبرد والسمك. وخلافا لما قد يتوارد إلى الذهن، فإن الباحث المعاصر لا يحتاج إلى هدر وقت ثمين في تقليب المعاجم ليحصي ما ورد فيها من الألفاظ الدالة على معاني "الثلج والبرد والسمك". فمثل هذه المهمة وفرها عليه اللغويون العرب من خلال تطويرهم لفرع خاص من الفن المعجمي: قواميس المعاني (وهي تختلف عن قواميس الألفاظ). وعلى رأس هؤلاء يقف **ابن سيده الأندلسي** (ت 458 ه)، صاحب أكمل وأوسع معجم في نوعه: **المخصص**. والحال أن الرجوع إلى هذا المعجم يدحض، بغير ما إمكانية للاستئناف، المزاعم الثلاثة جميعا (للجابري)" (ص 134-133).[2]

---

[1] Georges Mounin, ***Les problèmes théoriques de la traduction***, Gallimard, paris 1963, p. 193

[2] في هامش الصفحة 133 يقول طرابيشي: "ما دامت المرجعية المعلنة للجابري في نظرية اللغة هي إلى هرد وهمبولت وسابير - المقرونين ثلاثتهم بمنظار آدم شاف – فلنذكر أن هؤلاء الثلاثة ثمنوا العربية تثمينا عاليا، عكس صنيع الجابري التبخيسي. فسابير اعتمدها مع السنسكريتية والصينية واليونانية واللاتينية والفرنسية واحدة من كبرى "اللغات – الينابيع" في العالم (**لسانيات**، ص 54). وهمبولت لم يقارن بينها وبين لغات القبائل الأمريكية الهندية أو لغة الأسكيمو

يليه جرد للألفاظ الدالة على معاني **الثلج** (ابن سيده يحصي نحوا من عشرة الفاظ "ثلجية"، أي اكثر مما يحصيه وورف في لغة الأسكيمو) و**البرد** و**السمك** (ص 137-134).

ويلخص طرابيشي موقف الجابري في كونه: "حصار داخل حصار يضربه الجابري حول العقل العربي.

1- حصار اللغة العربية، بوصفها **سلطة مرجعية، لا شعورية ولكن قاهرة، للعقل العربي".**

2- حصار الأعرابي، **"صانع العالم العربي"،** للغة العربية بوصفها لغة "عالم بدوي". " (ص 138)

وردا على تأكيد الجابري بأن "المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن **اللغة العربية لا تنقل لنا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات** التي عرفها المجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات". يرد عليه طرابيشي "أن المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مؤخذ، إزاء نفي مزدوج كهذا: فهو لا يمكن أن يصدر إلا عن "باحث علمي" ما تصفح قط – ولو مجرد تصفح – لا لسان العرب ولا أي قاموس آخر من قواميس العربية القديمة". (ص 140)

و يورد طرابيشي قائمة بالمصطلحات التقنية وأسماء الآلات و الأدوات الواردة في القواميس العربية القديمة (من **قاموس** الثعالبي وابن سيده، ص 151-146)، ردا على قول الجابري: إن "جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب... فهذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده" **(تكوين العقل العربي،** ص 86-87). أما ما يخرج عن "دائرة حياة ذلك الأعرابي الذي كان بطل عصر التدوين"، حياة "خشونة البداوة" بالتعبير الخلدوني، فقد اعتد "من طرف الخليل وزملائه"، كما من طرف اللغويين والمعجميين الذين التزموا بمنتهى العبودية بالمقاييس والقيود التي وضعها لهم مشرعو عصر التدوين، من "الدخيل على لغة الأعراب الأقحاح"، مما "يجب تركه واهماله" **(تكوين العقل العربي،** ص 79) (ص 146-145)

ثم ينتقل طرابيشي إلى **علاقة العربية بالنص القرآني،** لكون الجابري يرى أن" "علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو مع النص القرآني" كانت علاقة قطيعة. فقد انصرفوا "عن القرآن إلى كلام الأعراب". وقد يكون وراء هذا الانصراف "تحرز ديني"، أو رغبة "في إيجاد لغة ماورائية تكون إطارا مرجعيا" للنص القرآني هي "لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة". ولكن "مهما يكن الدافع الذي جعلهم يسلكون هذا المسلك"، فإن "انصراف جامعي اللغة وواضعي النحو عن اعتماد النص القرآني كمرجع أساسي ولجوئهم إلى الأعراب "المتوحشين" الموغلين في القفر"، قد ترتبت عليه النتيجة التالية و "هي أن اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب جاءت فقيرة جدا بالمقارنة مع النص القرآني" [...][1](ص 152- 153)

ويرد طرابيشي أنه "خلافا للدعوى الجابرية، **فإن الواقعة القرآنية كانت في نقطة المركز من عملية جمع اللغة".** وأنه يتحدى الجابري "أن يأتي بكلمة واحدة من النص القرآني لم يتضمنها "لسان العرب" (ص 145). وبعد عرضه لمواقف **الراجحي والثعالبي والأصفهاني وابن جني والزجاجي والسيوطي** يستنتج طرابيشي أن هناك "صلة عضوية – لا قطيعة – تربط بين الواقعة القرآنية ونشأة النحو العربي ثم تطوره. فمنذ منتصف القرن الأول للهجرة، وعلى امتداد القرون المتتالية اللاحقة، احتل النص القرآني في الممارسة النحوية مكانة مركزية تتكافأ وتلك التي احتلها فيها الشعر الجاهلي والإسلامي و "كلام العرب" ". (ص 163)

ويلاحظ طرابيشي أن **"ما قاطعه النحاة، ومن قبلهم اللغويون، ليس القرآن، بل الحديث.** ولكن هذه القطيعة لا تمت بصلة إلى "سيادة مطلقة للأعرابي"، ولا إلى تصنيم من قبلهم للبداوة، بل مردها إلى عجمة لسان من نقلوا الحديث، وإلى كونهم قد **نقلوا بالمعنى لا باللفظ.** واللغة ونحوها لا يؤخذان إلا من أهلها وبلفظها. وقد يكون خير من صاغ الإشكالية وأسندها إلى حيثياتها السيوطي بتوسط أبي حيان الأندلسي. قال في كتاب **"الاقتراح"** في الفصل الذي عقده تحت عنوان: **"الاحتجاج بالحديث النبوي":** "وأما كلامه صلى الله عليه وسلم، فيستدل منه بما ثبت أنه قاله على اللفظ المروي وذلك نادر جدا، إنما يوجد في الأحاديث القصار على قلة أيضا، فإن غالب الأحاديث مروي على المعنى، وقد يتداولها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت إليه عبارتهم، فزادوا، ونقصوا، وقدموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظا بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مرويا على أوجه شتى وعبارات مختلفة، ومن ثم أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث". (ص 165-166)

ثم ينتقل الرد على "بدوية العربية"، "وهي دعوى قديمة، وقد تناهبتها أقلام عدد من المستشرقين ومن الباحثين العرب المحدثين" (الهامش ص 170). "وتستند الدعوى الجابرية في بدوية العربية إلى نصين، أحدهما معلن والآخر مضمر.

أو أي قوم بدائي آخر، بل بينها – وإن جعلها في درجة ثانية – وبين تلك "اللغات المثالية" التي كانتها في تصوره اللغة السنسكريتية أو اليونانية (**مدخل إلى دراسة الكاوي،** ص 363) . أما هردر فقد فقد تحدث عن "معجزة" العربية "الغنية والجميلة" التي خرجت من الصحراء لتقدم، بعد اليونانية، أنبل أداة للفلسفة وللعلوم (**أفكار لفلسفة تاريخ الإنسانية،** ص 438) . [2]

[1] **تكوين العقل العربي،** ص 89- 87

ولكن ما ذلك بالرجوع إلى النصين في مظانهما، بل بالاعتماد في الحالتين معا على وساطة غير مجهور بها لأحمد امين في **ضحى الاسلام**. وهو أمر سينعكس لا محالة، كما سنرى، "خلخلة" في فهم النصين وسياقهما" (ص 170).

النص الأول (المعلن) **لابن جني** في الخصائص. وبما ان الجابري لم يعد إلى النص الأصلي بل نقل عن أحمد أمين، "فقد نقل أيضا عنه التصحيف الذي أصاب النص بقلمه أو بقلم محقق طبعة 1913. وهكذا نقل الجابري "انتقاص" بدلا من "انتقاض عادة الفصاحة"، وهو الصحيح الذي أثبته محمد علي النجار. كما أن الجابري أسقط من النص ثالث كلماته، وهي عين الكلمة التي أسقطها أحمد أمين فقال "إن علة ذلك" بدلا من أن يقول "إن علة امتناع ذلك"، مع أن إسقاط كلمة "امتناع" في نص الجابري كما في نص احمد امين يحدث خللا ولغوا في المعنى، لأن قصد ابن جني أن يقول: "علة امتناع الأخذ عن أهل المدر" وليس كما يقوله النص المصحف: "إن علة الأخذ عن أهل المدر ما عرض للغاتهم من الاختلال والفساد" (ص 172).

"ولو رجع (الجابري) إلى النص الأصلي بتمامه – لا مبتورا كما أورده احمد أمين – لكان تنبه إلى أن ابن جني يحذر – ولا يدعو – من الأخذ عن أهل الوبر من معاصريه. وذلك هو المعنى الذي يتضح حالا وبداهة إذا ما أورد النص بتمامه: "وكذلك أيضا لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا، لأنا لا نكاد نرى بدويا فصيحا. وإن نحن آنسنا فصاحة في كلامه، ولم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدح فيه، وينال ويغض منه". وبعد أن يعرض ابن جني مثالا "تطبيقيا" مما جرى له مع أحد أدعياء "الفصاحة البدوية" يضيف قوله: " على أن هذا الرجل الذي اومأت إليه من أمثل من رأيناه ممن جاءنا مجيئه وتحلى عندنا حليته. فأما ما تحت ذلك من مرذول أقوال هذه الطوائف فأصغر حجما وأنزل قدرا أن يحكى في جملة ما ينثى (أي ما يذاع وينشر) ... فينبغي أن يستوحش من الأخذ من كل أحد، إلا أن تقوى لغته وتشيع فصاحته... فإياك أن تخلد إلى كل ما تسمعه، بل تأمل حال مورده، وكيف موقعه من الفصاحة، فاحكم عليه وله"[1]. (ص 173)

ويعلق طرابيشي: **"واضح أذن أننا أبعد ما نكون عن عبادة للبداوة وللفصاحة البدوية**. فالنص موظف عند ابن جني لا لصالح الأعراب "بفطرتهم وسليقتهم وسلامة نطقهم"، بل ضد الطوائف المرذولة أقوالها منهم. وهو لا يتوخى أن يقدم اهل الوبر بإطلاق على أهل المدر في الفصاحة، بل أن يساويهم بهم في "انتقاضها". وبكلمة واحدة، إن النص نقض – لا تكريس كما يوحي السياق المبتور الذي يورده فيه الجابري – لسلطة البدوي المزعومة..." (ص 173)

"أما النص المضمر الذي يعتمد عليه الجابري في صياغة دعوى قطيعة حضرية مكافئة لدعوى القطيعة القرآنية، فهو للسيوطي على لسان الفارابي"..." وقد اخذه عنه أحمد امين في **ضحى الإسلام"**. قال الفارابي في **الألفاظ والحروف**:

"كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعا وإبانة عما في النفس. والذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي من بين كلام العرب هم : قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الأعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم . وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم. فإنه لا يؤخذ لا من لخم ولا من جذام فإنهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقبط ؛ ولا من قضاعة ولا من غسان، ولا من إياد فإنهم كانوا مجاورين لأهل الشام وأكثرهم نصارى يقرأون في صلاتهم بغير العربية؛ ولا من تغلب ولا النمر فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية؛ ولا من بكر لأنهم كانوا مجاورين للنبط والفرس؛ ولا من عبد القيس لأنهم كانوا سكان البحرين مخالطين للهند والفرس؛ ولا من أزد عمان لمخالطتهم للهند والفرس؛ ولا من أهل اليمن أصلا لمخالطتهم للهند والحبشة ولولادة الحبشة فيهم؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة؛ ولا من ثقيف وسكان الطائف لمخالطتهم تجار الأمم المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم . والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب وصيرها علما وصناعة هم أهل الكوفة والبصرة فقط من بين أمصار العرب. وكانت صنائع هؤلاء التي بها يعيشون الرعاية والصيد واللصوصية وكانوا أقواهم نفوسا، وأقساهم قلوبا، وأشدهم توحشا، وآمنهم جانبا، وأشدهم حمية، وأحبهم لأن يغلِبوا ولا يُغلَبوا، وأعسرهم انقيادا للملوك، وأجفاهم أخلاقا، وأقلهم احتمالا للضيم والذلة ". انتهى[2] (ص 174)

ويقول طرابيشي "إن هذ النص يرقى، من كثرة ما استشهد به، إلى أن يكون تأسيسيا، مثله في ذلك من قبل مثل النص الأسطوري ل"عصر التدوين" (...) ومع ذلك، ما دار في بال احد ممن استدل به ان يخضعه لقراءة تفكيكية، أو لقراءة مقارنة بالإحالة إلى نص الفارابي في كتاب "الحروف". والحال أن السيوطي نفسه يعترف بانه لم ينقل عن الفارابي مباشرة، بل عن ابي حيان الاندلسي الذي نقل ذلك في "شرح التسهيل" "... (ص 174)

ويورد طرابيشي **نص الفارابي**:

"ولمّا كان سكان البرّيّة في بيوت الشَعر أو الصوف والخيام والأحسية من كلّ أمّة أجفى وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكّن بالعادة فيهم وأحرى أن يحصّنوا أنفسهم عن تخيّل حروف سائر الأمم وألفاظهم وألسنتهم عن النطق بها وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوحّش والجفاء الذي فيهم، وكان سكان المدن والقرى وبيوت المدر منهم أطبع وكانت نفوسهم

---

[1] ابن جني : **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، طبعة دار الهدى المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج 2، ص 10-8

[2] السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، طرابلس 1988، ص 44-45 [وأنبه القارئ إلى أن هناك طبعة منشورة على الشبكة فيها ثغرات تتمثل في اسقاط بعض الجمل والكلمات]

أشدّ انقيادا لتفهّم ما لم يتعوّدوه ولتصوّره وتخيّله وألسنتهم للنطق بما لم يتعوّدوه، كان الأفضل أن تؤخذ لغات الأمّة عن سكان البراري منهم متى كانت الأمم فيهم هاتان الطائفتان. ويُتحرّى منهم مَن كان في أواسط بلادهم. فإنّ مَن كان في الأطراف منهم أن يخالطوا مجاوريهم من الأمم فتختلط لغاتهم بلغات أولئك، وأن يتخيّلوا عجمة مَن يجاورهم. فإنّهم إذا عاملوهم احتاج أولئك أن يتكلّموا بلغة غريبة عن ألسنتهم، فلا تطاوعهم على كثير من حروف هؤلاء، فيلتجئوا إلى أن يعبّروا بما يتأتّى لهم ويتركوا ما يعسر عليهم. فتكون ألفاظهم عسيرةقبيحة وتوجد فيها لكنة وعجمة مأخوذة من لغات أولئك. فإذا كثر سماع هؤلاء ممّن جاورهم من هذه الأمم للخطأ وتعوّدوا أن يفهموه على أنّه من الصواب لم يؤمَن تغيّر عادتهم، فلذلك ليس ينبغي أن تؤخذ عنهم اللغة. ومَن لم يكن فيهم سكّان البراري أُخذت عن أوسطهم مسكنا. وأنت تتبيّن ذلك متى تـأمّلت أمر العرب في هذه الأشياء. فإنّ فيهم سكّان البراري وفيهم سكّان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولّى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة في أرض العراق. فتعلّموا لغتهم والفصيح منها من سكّان البراري منهم دون أهل الحضر، ثمّ من سكّان البراري مَن كان في أوسط بلادهم ومن أشدّهم توحشّا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قَيس وتَميم وأسَد وطَيّ ثمّ هُذَيل، فإن هؤلاء هم مُعظَم مَن نُقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء لأنّهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيّين وأهل الشام وأهل مصر".[1] (ص 176-175)

ويعلق طرابيشي على النصين، قائلا: "إن القاسم المشترك بين النصين هو مسعاهما إلى تأسيس أسطورة طهارة أو **براءة لغوية أولى**. فجنة العربية، السابقة على "السقوط"، تقع في القلب النقي للصحراء، مصونة من كل الجهات مثل المحارة في صدفتها من تلوث الأطراف واختلاطها...". وانه من الضروري قراءة هذه "الأسطورة" في **وظيفتها** "ثم في **تناقضاتها** التي تشف عن أنها منسوجة من مادة الوهم لا من مادة الواقع التاريخي." (ص 176)

"أما وظيفيا فإن الأسطورة لا تخفى غايتها: إيجاد **لغة معيارية**، وبالتالي **ما قبلية** protolangue – وليس **ما بعدية** (أو **ماورائية** كما تقول الترجمة الجابرية المغلوطة لكلمة métalangue) - تؤدي، بالنسبة إلى النص القرآني، دور اللغة النموذجية، أو المثالية بتعبير أدق". (ص 176)

"وأما من حيث التناقضات فإن نص الناقل أحفل بها من نص المنقول عنه. فصاحب كتاب "**الحروف**" [الفارابي] ما زاد على أن حصر أهل الفصاحة الذين أخذت عنهم العربية بقبائل أربع أو خمس: قيس وتميم وأسد وطي، ثم هذيل". في حين أن الناقل [السيوطي صاحب **الاقتراح**] زاد من عدد القبائل، من جهة، واستبعد مدنا ومناطق جغرافية بكاملها، من جهة ثانية. (ص 176)

وقد وزع طرابيشي ضروب تناقضات ومغالطات نص السيوطي إلى اربعة:

- **التناقض الأول**: "لو صح أن اللغة العربية لم تؤخذ إلا عن "طي وتميم وأسد"، لكانت اللغة العربية لغات قبائل ولهجات قبائل، ولما كانت تلك اللغة المشتركة التي نظم بها الجاهليون أشعارهم المخاطبة لجماع قبائل العرب، لا لقبيلة بعينها، والتي هي عينها اللغة التي نزل بها القرآن الذي كان بدوره خطابا إلى كل الـعرب، مفهوما من قبل كل العرب". أما الخطأ فمصدره الاعتقاد بان العزلة "عامل طهر للغة"، أما العزلة فإنها "تنتج لهجة لا لغة". ويعتقد طرابيشي "أن موطن اللغة العربية المشتركة، أي لغة الشعر الجاهلي والقرآن معا، كان **أسواق** العرب و**محطات** قوافلهم و**كعبات** حجيجهم، لا مواطن القبائل المنفردة المنعزلة". (ص 177)
- **التناقض الثاني**: "إن الاعتقاد بأن اللغة لم تؤخذ إلا عن "طي وتميم وأسد" ينقضه نقضا عنيفا واقع المعاجم العربية القديمة التي تشير على العكس إلى مروحة لغوية ولهجوية تغطي عموم شبه الجزيرة العربية وعموم قبائلها سواء أكانوا من أهل المدر من أهل الوبر". والرجوع إلى "لسان العرب" شاهد على ذلك. (ص 178-177)
- **التناقض الثالث**: "لو صح انه "لم يؤخذ عن حضري قط"، ولو صح على الأخص أن قانون الاستبعاد سرى على "حاضرة الحجاز" سريانه على بني تغلب أو بني حنيفة أو بني ثقيف، لانهارت واحدة من أخطر الدعاوى اللاهوتية في الإسلام: فصاحة قريش التي بلسانها نزل القرآن بموجب عقيدة الإعجاز بالذات"... مع العلم "أن حصة الحجازيين من الشواهد في كتاب سيبويه تكاد تعادل وحدها مجموع حصص القبائل الأربع (تميم وقيس واسد وطيء) التي يتفق النصان [نصا الفارابي والسيوطي] على حصر الاحتجاج بها". (179-178)
- **التناقض الرابع**: وهو في الواقع التباس مصدره الخلط بين اللغة والكلام "أحدث بلبلة خطيرة في التصور الشائع لدى المحدثين عن عملية إعادة بناء اللغة العربية في "عصر التدوين". فالسيوطي يضع نصه تحت عنوان "ما يحتج به من كلام العرب". "والحال أن ما عناه السيوطي –بصرف النظر عن مسألة المعادلة اللامشروعة بين "العرب" و"الأعراب" – ليس لغة العرب، بل حصرا كلامهم، أي منطوقهم الشفهي في حياتهم اليومية المتدانية، مما لا يدخل في باب النثر ولا في باب الشعر اللذين ينفتحان بالأحرى على الحياة الثقافية المتعالية. والدليل أن السيوطي نفسه، بعد الفقرة التي يبدؤها بالقول: "وأما كلام العرب فيحتج منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم"، يضيف الفقرة التالية: "ثم الاعتماد على ما رواه الثقاة عنهم بالأسانيد المعتبرة من نثرهم ونظمهمن وقد

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت 1990، ص 146- 147

دونت دواوين عن العرب العرباء كثيرة مشهورة كديوان امرئ القيس والطرماح وزهير وجرير والفرزدق وغيرهم".[1] (ص 180-179)[2]

ويستخلص طرابيشي أن "العربية لم تجمع إذن من كلام العرب وحده، بل كذلك، وربما في المقام الأول، من شعر العرب، جاهليين وإسلاميين، فضلا عن القرآن نفسه – بل حتى الحديث في زمن لاحق" (ص 180). وان لغة الشعر الجاهلي لم تكن "لغة اعراب" و"لغة قبائل معزولة"، كما يدعي الجابري. بل كان مرتبطا بكعبات العرب وبأسواقهم وببلاطات الملوك. فهو كان محض **ظاهرة حضرية**. وما كان بدويا فقد ميزه العرب أنفسهم بان سموه رجزا. (ص 182-181)
وينبه طرابيشي إلى أنه لا ينكر "الغنى البدوي" للعربية، "فالصحراء مقوم بنيوي للغة وللثقافة العربية. ولكن "نقيض الصحراء" – اي العالم الحضري – هو مقوم بنيوي آخر. إذ ليس من يقدر نعمة الحضارة كمن ابتلي بنقمة البداوة. ويكاد التوق إلى الماء (غيث السماء)، لا إلى الرمل (رمضاء الأرض)، أن يؤسس كل الفلسفة المباطنة للغة العربية و"نظرة العرب إلى الكون" التي استعادتها صورة الأنبياء: "وجعلنا من الماء كل شيء حي". والإسلام نفسه لا يقبل على كل حال تفسيرا، من وجهة النظر التاريخية، إن لم يؤخذ بعين الاعتبار كونه استجابة حضرية، وبالتالي حضارية، لتحدي الصحراء و"خشونة البداوة". ورغم كل الدعاوى التي يطيب لها، لسبب أو لآخر، أن تتصور أو أن تصور الإسلام دين صحراء وبداوة، فإن ما من دين عادى الأعراب، بما هم اعراب، كالإسلام. فسورة التوبة: "الأعراب اشد كفرا ونفاقا"، أقسى على العراب من قسوتها على النصارى، بل أشد قسوة حتى من قسوة سورة النساء على اليهود..." (ص 187)
"فالعربية ليست غنية ب "عالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضر" [كما يدعي الجابري][3]، بل هي غنية – في عملية انشراط تاريخي تكاد تكون فريدة من نوعها – بالعالمين معا. أو فلنختصر فنقول: إنها لغة شاءت لها ظروف الجغرافية والتاريخ ان تكون غنية. أو بتعبير أدق: إنها كانت لغة غنية. ولولا غناها لما كان أمكن تصور الواقعة القرآنية. فالإسلام **دين تنزيل** بقدر ما المسيحية دين **تجسيد**. أو فلنقل أيضا إن الإسلام، لا المسيحية كما يقول إنجيل يوحنا بالإحالة إلى ثقافة اللوغوس اليوناني، هو دين تجلي الكلمة. أو كما عرف نفسه بنفسه دين إعجاز الكلمة. فلولا الحساسية البيانية التي شحذتها العربية – وفي المقام الأول شعراء العربية الجاهليون – لما أخذ العرب بمعجزة التنزيل انتخاذ النصارى بمعجزات عيسى". (ص 188)

ثم ينتقل طرابيشي للرد على أطروحة الجابري القائلة **بلا تاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية**. يقول الجابري:
"فمن جهة، إذا كانت القوالب الصورية التي صب فيها الخليل وزملاؤه اللغة العربية قد منحتها نوعا من الدينامية الداخلية (= الاشتقاق) وبالتالي جعلتها أكثر مطاوعة، فإنها قد عملت أيضا على "تحصينها" من كل تغير وتطور يقترحها عليها التاريخ. ولذلك بقيت اللغة العربية وما زالت منذ الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا طريقة توالدها الذاتي. ذلك ما تقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور.
"ومن جهة أخرى فإن جمع اللغة من الأعراب البدو ومنهم وحدهم لا بد أن يترك فيها "آثارهم"، أعني بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم وفي مقدمتها الطبيعة الحسية لتفكيرهم ورؤاهم. إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب. ولما كان هؤلاء يحيون على حياة "الفطرة" و "الطبع"، أي يحيون حياة حسية ابتدائية فلقد كان لا بد أن ينعكس ذلك على تفكيرهم وبالتالي على اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم...
"إن لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب ان ننظر إليه بعن النقد وليس بعين الرضى والمدح. إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منهن عالم حسي لاتاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكانا بل فضاء (طبيعيا وحضاريا وعقليا) فارغا هادئا، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل تنقله اللغة العربية إلى اصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده".[4] (ص 192-191)
ويشير طرابيشي بان "هاتين التهمتين الجديدتين الموجهتين – بعد "البدوية" – إلى اللغة العربية مقتبسان شكلا ومضمونا – ولكن ليس تصريحا – عن كبير ممثلي المركزية الإثنية الأوروبية في القرن التاسع عشر، **ارنست رينان**[5] الذي لا يتردد الجابري نفسه في نص "مفارق" له أن يدرجه في عداد من مارسوا من المستشرقين "امبريالية" على تراث الشعوب وتاريخها..."[6] (ص 192)

---

[1] الاقتراح، ص 45
[2] (وفي الهامش يلاحظ طرابيشي أن الفارابي يحدد ل "عصر التدوين" حقبة تسبق سنة 143 بنصف قرن وتتأخر عنها بنصف قرن ما بين سنة 90 وسنة 200)
[3] **تكوين العقل العربي**، ص 88
[4] **تكوين العقل العربي**، ص 86-87
[5] [يعترف رينان بأن مستواه في اللغة العربية كان ضعيفا. وكانت جل مراجعه في أطروحته على ابن رشد لاتينية. ولم يكن أي عضو في لجنة المناقشة مستعربا.
André Roman, ***Renan et la culture arabe,*** Études Renaniennes Année 2002 108 pp. 35-103]
[6] **التراث والحداثة**، ص 65

بعد هذا التمهيد يثبت طرابيشي نصين لرينان. يختتم الأول بالجملة التالية: " ... فمع اللغات السامية يتراءى لنا أن الحس هو وحده ما يتحكم بأولى عمليات الفكر البشري وأن اللغة لم تكن في بادئ الأمر سوى نوع من الانعكاس للعالم الخارجي".[1] هذا فيما يتعلق بالطبيعة الحسية للغة العربية.

أما فيما يتعلق **بالطبيعة اللاتاريخية**، تقول الجملة الأولى لنص رينان: "يمكن القول إن تدوين القرآن يختم تاريخ اللغة العربية، إذ بدءا من تلك اللحظة (نحو العام 650) ما عاد طرأ على اللغة أي تغير، على الأقل في شكلها الفصيح والأدبي..."[2]

ويرد طرابيشي انه "لا يمكن أن تلصق [الطبيعة الحسية] بلغة من اللغات إلا في حال أو أكثر من الأحوال الأربع التالية: فإما أن تكون الفاظها محافظة على وجود "فيزيقي"، ولم تتجرد، أي لم تحقق بعد انفصالا تاما، كدلالات، عن مدلولها. وإما أن تكون الألفاظ لا تزال تدب فيها "قوة إحيائية" فلا تستطيع أداء الأفكار والمعاني المجردة إلا بقدر ما تتصورها، كما في الديانات الأرواحية، محركة بقوى "حية". وإما أن تكون عينية فعلا ولم تصب من التطور ما يؤهلها لصياغة المقولات العامة والمعاني المجردة. وإما أخيرا أن تكون مضطرة، بحكم لبوثها في مستوى حسي- طبيعي من تطورها، إلى الجمع بين الإحساس والفكرة في لفظ واحد، مما يعجزها عن التعبير عن المعاني المجردة إلا بكنايات حسية". (ص 197)

وفي الصفحات التالية يعطي طرابيشي امثلة على هذه النماذج الأربعة. وتمثل النموذج الأول لغات القبائل الطوطمية في أستراليا وأمريكا الهندية. وتمثل النموذج الثاني اللغة اليونانية في طورها الهوميري. "فكما لاحظ أ. مييه Antoine Meillet، لم تكن الكلمة عند شاعر الألياذة قد انتقلت انتقالا تاما بعد من طور الكلمة/القوة إلى طور الكلمة/الإشارة، وهو الانتقال الذي يستحيل بدونه تطور فكر استدلالي برهاني. وتمثل النموذج الثالث تمثله لغات القبائل التسمانية واللغة الصينية. والنموذج الرابع تمثله اللغة العبرية التي تعجز عن "أداء المعاني العقلية بمفردات أخرى غير تلك التي تحاكي الطبيعة بالمعنى الفيزيقي للكلمة. فعلى هذا النحو لا تحوز العبرية كلمة مجردة للتعبير عن حركة من حركات النفس مثل الغضب. بل تتوسل إلى التعبير عن هذه الفكرة بوسائل فيزيولوجية...". (ص 197-200)

وينبه طرابيشي على انه ليس اختصاصيا في العبرية وفي الساميات، وانه يستشهد ب مييه Meillet الذي "يلاحظ أن العيب الأول للمساهمة الرينانية عن التاريخ المقارن للغات السامية هو التعميم **الشكلي** الذي لا يستند إلى أدلة معجمية وتجريبية من جميع اللغات السامية بالتساوي. فرينان، الذي كان أحسن إتقانه للعبرية بين الساميات، يرى إلى جملة الأسرة السامية من خلال عدسة العبرية".[3]

ويرد طرابيشي على إصرار الجابري على التذكير "بان كلمة "عقل" نفسها هي في العربية كلمة حسية مأخوذة من "عقلت البعير إذا جمعت قوائمه"، قائلا "أن تعريف العقل بانه "الربط بين الأشياء" تعريف إجرائي يمكن ان تقبل به الإبستيمولوجيا الحديثة نفسها. و"الربط " هو ... المعنى الاشتقاقي الحسي لجذر كلمة "العقل" في السنسكريتية"(....) "وحتى في اللاتينية، فإن جذر كلمة "العقل"، وهو ratio، لا يخلو من معنى الربط". [...] "والحال أننا بالرجوع إلى الأكادية، وهي أقدم اللغات السامية المعروفة، نقع على معنى للفظ "العقل" بعيد منتهى البعد عن تلك الحسية الفيزيولوجية التي تفوح من صورة البعير المربوط. ف "عقلو" كانت تعني في الأكادية الزعيم أو الرئيس[4]. ومن ثم يكون العقل هو في الإنسان ما يرئسه. وهذا المعنى، الذي يكاد يكون مثاليا خالصا، ما زالت تحتفظ به العربية من خلال تعبير "عقيل القوم" أي "رئيسهم" ". (ص 203)

ويلاحظ أيضا "أن البنية الجذرية للعربية كما لسائر الساميات قد ترتد على ناقد الجنس السامي نفسه (رينان)، كما محتذيه ناقد العقل العربي (الجابري). فالجذور السامية، الموصومة بأنها "حسية"، لعبت دورا مهما في تكوين اليونانية، التي هي في نظر رينان اللغة المثالية للعقل المجرد. فالعديد من الكلمات الحضارية في اليونانية، ولا سيما الفلسفية، لا تقبل تفسيرا بدون ردها إلى جذورها السامية". (نوس=نفس، لوغوس=لغة، كسموس=كسم، خاوس=خواء، أسطوريا=أسطورة، كرونوس=قرن، فيلوسوفيا=حب "الشفاء"). (ص 203-204)

"والأمر يتعدى اللغة إلى "البنية الذهنية الحضارية". فاليونانية لا تلتقي مع الساميات في جذور بعض مفرداتها (فضلا عن أبجديتها نفسها) فحسب، بل كذلك في طريقة اشتقاقها من قاعدة "حسية" مشتركة. فكلمة "قدر" باليونانية moïra لا تعني فقط ما تعنيه قسمة في العربية، بل هي مشتقة بالكيفية ذاتها، أي "السهم" أو "النصيب" أو "الحصة" التي تعود إلى كل مقتسم. والعرافة الفألية مشتقة، كما الطيرة العربية، من طيران الطير ornis يمنة ويسرة. والعدل أو الانصاف epieikheia مشتقة، تماما كما في العربية، من واقعة حسية هي الموازنة بين عِدلي الدابة والمساواة بين النصفين." (ص 204)

"وإذا كانت هذه الأمثلة من البنية الجذرية المشتركة لليونانية والعربية تسقط دعوى رينان في انفراد الساميات، دون الآريات، بمحاكاة الطبيعة الحسية، فإن الجذور السامية للعربية، والتي تقوم لها مقام ما قبل تاريخها، تنسف دعوى الجابري في حسية اللغة العربية، بوصفها لغة بدوبة، من جذورها، فدعوى الجابري لا تصح إلا إذا صح أن العربية لغة صحراء بلا تاريخ، ولسان "أمة أمية" محكومة ب "خشونة البداوة" ولا اثر فيها من "رقة الحضارة". أما وأن العربية تظرب الآلاف من جذورها، وربما تسعة اعشارها، في التربة الخصبة للساميات، فإن دعواه لا تعود تصح إلا إذا صح أن الأكادية

---

[1] Ernest Renan, ***Histoire générale et système comparé des langues sémitiques***, Calman-Levi, 8è éd., Paris 1928, pp. 18-22

[2] Ibid, p 370

[3] Antoine Meillet, ***Linguistique historique et linguistique générale***, éditions Klincksieck, Paris 1951, p. 171

[4] Marcel Cohen, ***La grande invention de l'écriture et son évolution***, éditions Klincksieck, Paris 1958, p. 89

والبابلية والفينيقية والآرامية لم تكن لغة الحضارات والثقافات الكبرى التي كانت. والواقع أن **اللاتاريخية** ليست سمة للعربية بقدر ما هي سمة لموقف الجابري من العربية." (ص 204)

وتتمثل لا تاريخية الجابري أيضا في كونه "يتعامل مع العربية كما لو انها "مقطوعة من شجرة". وغياب البعد التاريخي – وبالتالي السامي المقارن – في التحليل اللغوي هو العيب المشترك بين (الجابري) وبين المعاجم العربية القديمة. (...) فالعربية قبل ان تجمع في عصر التدوين، كان جمعها والساميات تاريخ مشترك. ودعوى الجمع من أفواه أعراب الصحراء المنعزلين لا تحضر الجغرافية إلا بقدر ما تغيب التاريخ. والحال أن العربية، بدون تاريخها السامي، لا تعود قابلة للقراءة بوصفها لغة جذرية". وبعد هذا التمهيد يعطي طرابيشي مثالا بالجذر "سكن" الذي يعطي "السكينة" و "المسكنة". وبالرجوع إلى قانون حمورابي (1792-1750 ق م) الذي يقسم المجتمع على ثلاث طبقات، يسمي العليا منها "الأويلوم" (الأولون)، والوسطى "مشكينوم" (مساكين)، والدنيا "وردوم" (ويرجح أن معناها "المستوردون" لأن الأرقاء كانوا من الأجانب). (ص 204-205)

وردا على دور الصحراء في تنمية "الطبيعة الحسية" للغة العربية، يقول طرابيشي أن العكس هو الصحيح، "فالعلوم "البدائية" التي تتطور في البيئة الصحراوية مثل الفراسة والقيافة والاهتداء بالنجوم في السرى ليلا تستدعي نموا أكيدا في حسن الاستدلال العقلي". (ص 206)

ثم ينتقل طرابيشي للرد على **استعصاء العربية المزعوم عن التطور**. ويلاحظ ، بادئ ذي بدء، "أن اللاتطور تهمة من خارج سياق علم اللغة إسقاطا من معجم القرن التاسع عشر الذي كان يضع فكرة التطور والتقدم في كل مجال في راس بنود عقيدة إيمانه. ولكن الألسنيين المحدثين يرفضون تأويل مقولة "التطور اللغوي" على أنها تقدم أو انحطاط. فالتطور عندهم هو محض تغير، وهم يكتفون برصد مظاهر هذا التغير بدون أن يبنوا عليه حكم قيمة لا تقدما ولا نكوصا." (ص 206)

بعد هذا التمهيد يورد طرابيشي شواهد لكبار الألسنيين الحديثين الذين أقروا ب "قانون حتمية تطور اللغات". ومنهم لويس هيلمسليف Louis Hjelmslev (1873-1950)، وفرديناند سوسور ، Ferdinand de Saussure (1857-1913)، وأندري مارتينه André Martinet (1908-1999)، وماريو باي Mario Pei (1901-1978).

وما يتميز به تطور اللغة العربية هو كونه أخذ شكل خمس طفرات على مدى أربعة عشر قرنا.

1) **الطفرة القرآنية**: تحولت فيها العربية من لغة شعر إلى لغة دين، أهلها لتكون في مرحلة تالية لغة حضارة. (ص 208-209)

2) **طفرة العقل المكوِّن** (بالكسر): ويقول طرابيشي أن هذه التسمية تغني عن تسمية "عصر التدوين" الملتبسة. وهي الفترة الممتدة من القرن الأول إلى القرن الخامس. وفي هذه الفترة تحولت العربية "من الفطرة الشفهية إلى لغة عقل مكتوب، أو لغة لوغوس كما نقول بالإحالة إلى المصير الذي كانت تفردت بمعرفته إلى ذلك الحين اللغة اليونانية (وجزئيا اللغة الرومانية)، دخلت في سيرورة تطور مذهل. أولا بالمعنى المورفولوجي للكلمة. فكما ان القرآن حرر العربية في الطور السابق من إسارها الشعري، كذلك فقد تحررت العربية في الطور الجديد من إسارها السوري[1] لتتحول إلى لغة نثرية مطابقة لاحتياجات العقل المكتوب. وثانيا في بنيتها المعجمية. فقد واجهت العربية، كلغة للثقافة العربية الإسلامية قيد المخاض، ما يمكن اعتباره "تحدي الحداثة الكبير الأول"[2]. فقد كان عليها أن تواجه وتلبي احتياجات الإدارة والدواوين بما تقتضيه من مصطلحات تقنية متخصصة. كما كان عليها أن تطوع نفسها لتتقبل ترجمة المئات، بله الآلاف من المؤلفات الموضوعة أساسا بالفارسية والهندية، ولا سيما اليونانية. وكان عليها، على الأخص، أن تكون معجما جديدا يتسع لمصطلحات جميع العلوم..." (ص 209-212)

3) **طفرة العقل المكوَّن**[3] (بالفتح): ويوافق عصر الانحطاط الذي سقطت فيه اللغة العربية في "مستنقع التصنيع والتصنع"، حسب تعبير شوقي ضيف، وتغلبت فيها، بحسب توصيف غوستاف غيوم، اللغة المؤسسة على اللغة المرتجلة. فقد باتت تأكل من مائدة ذاتها بدلا من أن تتغذى من مائدة الفكر". (ص 212)

4) **طفرة عصر النهضة**: على عكس اللغويين القدامى الذين كانوا مؤسسين للعلوم وللغة معا، فقد كان واضعو اللغة المحدثون مجرد مترجمين ونقلة، نظرا لفجائية النهضة ومخارجتها. ومع ذلك أنقذوا العربية من مصير مشابه لمصير اللاتينية. ويستشهد طرابيشي بالأهواني الذي يقول: "إن هذه اللغة المسجوعة المثقلة بالزخارف والزينة لم تلبث أن نزعت عنها أثقالها وتجردت من زخارفها المصطنعة، وصارت مرسلة طليقة، وخف التزمت في وجوب التزام الصحاح من الألفاظ، فانفسح المجال لآلاف الألفاظ المعربة والدخيلة والعامية بعد شيء من الصقل [...]. وأهم من هذا كله أن اللغة العربية اقتحمت ميادين الثقافة كلها من علوم وآداب وفنون، ودارت المطابع في شرق الوطن العربي وغربه تصدر آلافا من صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية، وتضخمت المكتبة العربية الحديثة

---

[1] من السورة، وهو ذلك الشكل من الشعر المنثور أو النثر المشعور الذي هيمن على مورفولوجيا الخطاب في النصوص الدينية التاسيسية مثل التوراة العبرية والإنجيل الآرامي والقرآن العربي

[2] Dominique Chevallier et André Miquel, Les arabes du message à l'histoire, Fayard, Paris 1995, p. 101
في الهامش لا يذكر طرابيشي إلا أندري ميكيل دون دومينيك شوفاليي

[3] في الهامش يقول طرابيشي أنه "يمكن لتعبير "عصر العقل المكون" أن يقدم لنا بديلا عن تعبير "عصر الانحطاط" المشحون أكثر مما ينبغي بحكم القيمة السالب"

تأليفا وترجمة تضخما هائلا، وأصبحت ملايين الكتب المدرسية في ايدي الصغار في مدن الوطن وقراه. بل صار المستمع الأمي يفهم ما يوجه إليه في الإذاعة من نشرات إخبارية وأحاديث باللغة العربية"[1]. (ص 212-214)

5) **طفرة المعاصرة**: "هذه الطفرة هي استمرار وتجاوز معا لطفرة عصر النهضة. ففي نصف القرن التالي للحرب العالمية الثانية واصلت العربية سيرورة تطورها ودمقرطتها وعقلنتها مستفيدة من تعميم التعليم ومن ثورة وسائل الاتصال الجماهيري. وقد توالت على الأخص عملية التأصيل اللغوي، ليس فقط من خلال الترجمة والتعريب، بل كذلك من خلال التجديد في الاشتقاق وفي التوليد الدلالي". (ص 216-214)

ثم ينتقل طرابيشي للرد على **"عيوب العربية الصغرى"** في نظر الجابري، فيما لا يقل عن خمسين صفحة.

العيب الأول: وهو عيب ورثته العربية عن الكيفية التي تم بها تدوينها على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي. ويورد طرابيشي نصا طويلا للجابري نكتفي باقتباس بعض المقاطع التي سودها الجابري نفسه، فهي تلخص أهم افكاره. يقول الجابري: لقد اتجه الخليل بن احمد... بعقله الرياضي إلى **وضع قوالب نظرية افتراضية**، لا تعدم أصولا في واقع اللغة، فوزع عليها النطق العربي، منطلقا في البداية من "الإمكان الذهني" غير آبه ب "الإمكان الواقعي". [...] "غير ان المنطق شيء والواقع شيء آخر، ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس". [...] ف "إذا نظرنا إلى النتائج التي أسفر عنها هذا المبدأ الذي وضعه الخليل والطريقة التي اتبعها، وهما نفس المبدأ والطريقة اللذين سار عليهما علماء اللغة من بعده... وجدنا أنفسنا أمام طريقة ل "صنع" اللغة وتحجيمها في قوالب ثابتة صلبة، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على إمكانية التطور والتجدد".[...] "فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك اصل يمكن أن ترد إليه أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن "الفرع" هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية" [2]. (ص 217-219)

ويرد طرابيشي أن هذا النص "يقدم لنا نموذجا ناجزا عن **معاظلة علمية تبطنها نية هجائية**". اما المعاظلة فتكمن في "كون اللغة التي يقال لنا إنها من "صنع الذهن" بدون مقابل لها أو سند في "المعطى الواقعي" هي عينها التي كان قيل لنا للتو إنا تنوء تحت وطأة طابع حسي عضال". (ص 219)

"وعندما تهجى العربية تارة لأنها حسية وطورا لأنها ذهنية، وتارة لأنها فطرية وطورا لأنها مصطنعة، وتارة ثالثة لأنها من صنع الأعراب وطورا أيضا لأنها من صنع مثقفي عصر التدوين، فإن الثابت في كل هذه المتناقضات هو التناقض نفسه، والثابت معه هو النية الهجائية التي تعكس تصميما نفسيا – سالبا في الحالة التي نحن بصددها – أكثر مما تعكس موقفا معرفيا، والتي تسعى إلى تظهير نفسها بأي ثمن، ولو على حساب التماسك المنطقي". (ص 220)

ويوضح طرابيشي أن "النصاب العلمي للمعاظلة هو اللامعرفة". فلو أن الجابري رجع إلى "المعطى الواقعي المتمثل في كتاب العين نفسه"، وهو معجم الخليل، لأدرك أن الأمر لا يتعلق باصطناع للغة انطلاقا من إمكان ذهني محض. ف "المسالة في نظر الخليل لم تكن مسألة "رياضية"، ولا قائمة بالتالي على "الإمكان الذهني" بقدر ما كانت مسالة صوتية قائمة على جدل التآلف والتنافر ما بين الحروف. وإنما بصفته عالما في الصوتيات يتفق للخليل أن يقول: "القاف والكاف لا يجتمعان في كلمة واحدة، إلا أن تكون الكلمة معربة من كلام العجم، وكذلك الجيم مع القاف لا يتألف إلا بفصل لازم. وغير هذه الكلمات المعربة، وهي الجوالق والقبج، ليستا بعربية محضة ولا فارسية".[3] (ص 225)

العيب الثاني: يتمثل في "التهمة النقيضة: **الطبيعة الموسيقية الحسية للغة العربية**". إذ ان الجابري يذهب إلى ان "الأذن هنا تنوب عن العقل في الرفض والقبول. ومعروف في اللغة العربية ان الأذن هي التي تستسيغ وليس العقل"[4] (ص 232). ويرد طرابيشي انه "من وجهة نظر السنية، فإن الجابري يخرق أولى بديهيات علم اللغة، القديم منه والحديث على حد سواء. فهو، بمطالبته "العقلانية" يفصل اللغة عن الأذن، ويدير ظهره لتعريف اللغة بالذات من حيث هي أصوات يعبر بها قوم عن أغراضهم".[5] (ص 233)

العيب الثالث: ويتعلق بكون العربية **"لغة لا عقل"** (ص 240). "ويصوغ الجابري تهمته الجديدة هذه في معرض مقارنته بين المقولات المنطقية اليونانية والمقولات النحوية العربية فيقول: "إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت او فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة."[6] (ص 241)

ويرد طرابيشي قائلا: "اول ما يذهل في هذا الاتهام ضربه عرض الحائط بكشف أساسي – وربما نهائي – من كشوف الألسنية الحديثة، وهو الكشف الذي ينفي مزاعم ألسنيي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن انقسام عضال في لغات البشرية إلى لغات **حملية** مطابقة لنظام العقل ومقولات المنطق، وهي بالإجمال الهندية-الأوروبية، [...]، وإلى لغات **لاحملية**، وبالتالي مباينة لنظام العقل الكوني وغير مطابقة في مقولاتها النحوية لمقولات المنطق، وهي بالإجمال اللغات "الشرقية" و"الإفريقية" بالإضافة إلى تلك الموصوفة بانها "بدائية". وقد بقي مصير اللغات "السامية"، ومنها العربية، في هذه القسمة

---

[1] عبد العزيز الأهواني، أزمة الوحدة العربية، المؤسسة العربية، بيروت 1972، ص43

[2] تكوين العقل العربي، ص 81-86

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت 1988، ج 5، ص 6

[4] تكوين العقل العربي، ص 91

[5] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1972, p. 317

[6] التراث والحداثة، ص 148. وهذا الاتهام الذي صاغه منذ عام 1982 سيتكرر بحرفه في "بنية العقل العربي" الصادر عام 1986، ص 51

مجهولا أو غير محدد بدقة نظرا إلى أنها غير قابلة للاندراج لا في خانة اللغات "الآرية" ولا في خانة اللغات "الشرقية". (ص 241)

ويلاحظ طرابيشي ان فرضية الحمل فقدت حظوتها في اللسانيات الحديثة لاعتبارات ثلاثة:

- "أولا، لأن الحمل مقولة منطقية قبل ان يكون مقولة نحوية. والحال ان العلامة الفارقة للسانيات الحديثة عن القديمة انعتاقها، أو مسعاها إلى الانعتاق، أو مسعاها إلى الانعتاق، من أسار المنطق، ولا سيما في شكله الصوري الأرسطي". (ص 242)
- ثانيا، "... المنطق الأرسطي، القائم على فكرة الحمل، ليس ملزما للنظرية اللغوية، لأن المنطق الأرسطي مصبوب في قوالب لغة بعينها، هي اللغة اليونانية"..." و"انه ليس للغة بعينها ان تمثل "الشكل المنطقي الوحيد للغة البشرية".[1] (ص 242)
- ثالثا، "ثمة تيار غالب في اللسانيات الحديثة، ابتداء بإدوارد سابير نفسه، يميل إلى القول بكونية الحمل، أي بعدم وجود لغة لا تعرف علاقة المحمول/الموضوع. وهذا التيار يجد ناطقا بلسانه في شخص أ. ه. غاردنر، واضع "نظرية الخطاب واللغة".[2] (ص 243)

بعد هذا يسأل طرابيشي: **"لكن أصحيح أن العربية لغة لاحملية؟"** ثم يورد نصا للجابري يختتم بالجملة التالية: "... إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة".[3] (ص 244-245)

وبعد الرد على "المغالطات" التي يشتمل عليها النص، يقول طرابيشي "بيد أن جميع هذه المغالطات تبقى خفيفة الوطأة **إزاء فداحة الادعاء بأن العربية لغة غير حملية ولا تعرف رابطة المحمول والموضوع**. فالحمل هو في أس العربية إلى حد أن كثرة من المصطلحات النحوية قد رزحت تحت ثقله، بدءا من المسند والمسند إليه في مصطلح سيبويه، والمخبر والمخبر عنه في مصطلح الزجاج، وانتهاء بالمصطلحات التي فرضت نفسها بصورة نهائية مثل المبتدأ والخبر، والفاعل والفعل، والموصوف والصفة، والمضاف والمضاف إليه. بل إن **الإسناد**، وهو المرادف النحوي للحمل المنطقي، هو في أس علم تركيب الجملة العربية". (ص 247)

"بل نحن نزعم أنه لولا التأثير المباشر للثقافة المنطقية لدى انتلجنسيا "عصر التكوين" لما كان **مصطلحا المسند والمسند إليه** رأيا النور على يد سيبويه أو من تقدمه. وأما ان الإسناد (أو الإخبار) يتضمن بيانا ولا ينطق بحكم، فههنا يطالعنا تخليط تام في المعاني. فحسبنا أن نفتح أي كتاب مدرسي في النحو العربي لنقع على تعريف الإسناد بأنه إصدار حكم. يقول مؤلف "هندسة النحو العربي" على سبيل المثال: "الإسناد هو الحكم على شيء، فالمحكوم به يسمى مسندا والمحكوم عليه يسمى مسندا إليه".[4] (ص 248)

وردا على تأكيد الجابري أن **الفعل الذي تصدر عنه العربية "يقوم على الانفصال، لا على الاتصال"**[5]، يقول طرابيشي أن بالإمكان قلب هذه الذريعة، ل "أن الفعل يمثل باتفاق اللسانيين المحدثين مرحلة من التطور باتجاه التجريد أعلى من تلك التي يمثلها الاسم". مستشهدا بغوستاف غيوم الذي يقول أن: "ميل اللغات طردا مع تطورها إلى التمييز بدرجة أكبر من القطع بين الاسم والفعل... إنما يتضامن تضامنا وثيقا مع التمييز العقلي المعرفي بين المكان والزمان". فالأسماء تحيل إلى "الكون/المكان" بقدر ما تحيل الأفعال إلى الكون/الزمان"[6]. "فالفعل، بحكم تضامنه مع مقولة الزمان، هو الذي يقوم على الاتصال، بينما نصاب الاسم، بحكم تضامنه مع مقولة المكان، هو الانفصال". [...] "والعربية تستوعب مقولتي الاتصال والانفصال معا، بدون أن تستوعبها اية واحدة منها دون الأخرى". (ص 250-251)

---

[1] Jacqueline Manessy-Guitton, ***La parenté généalogique***, in Le langage, sous la direction d'André Martinet, La Pléade, 1968, p. 816

[2] Alain Henderson Gardiner, ***Langage et acte de langage***, Presse universitaire de Lille, Lille 1989, p. 224

[3] **التراث والحداثة**، ص 148 . **بنية العقل العربي**، ص 51

[4] محمد الشعال : **هندسة النحو العربي**، مطبعة المعري، حلب 1971، ص 10

[5] **التراث والحداثة**، ص 148

[6] *Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume*, recueil de textes inédits préparé en collaboration sous la direction de R.Valin, Québec, Presses de l'Université Laval et Paris, Klincksieck, 1973, p. 191

وهدا هو النص الأصلي بالفرنسية:

"Les mots de nos langues, dans le mouvement générateur de forme qui les ramène à l'universel dont on s'est d'abord éloigné, aboutissent soit à l'univers temps, soit à l'univers-espace. Quand ils aboutissent à l'univers-espace, ce sont des noms; quand ils aboutissent à l'univers-temps, ce sont des verbes. Dans le cas où ils aboutissent à l'univers-temps, ils prennent *in finem* la marque de catégories de représentation relevant du temps, à savoir : le mode et le temps, et ensuite la personne ordinale, celle qui se décline, change de rang. Ces catégories de représentation - mode, temps, personne ordinale - sont les déterminants apparents du verbe. Dès que ces déterminants ont paru, le mot est un verbe. Dans le cas où les mots du français aboutissent à l'univers-espace, ils prennent la marque de catégories de représentation spatiale, à savoir : la personne non ordinale - délocutive - de troisième rang, le nombre, le genre, le cas (indiquant par avance la ou les fonctions dont le mot est capable directement dans la phrase, sans intervention d'une préposition). "]

وحول **إشكالية الفصحى والعامية** يقول طرابيشي: "لولا الإحالة المضمرة إلى لغة معيارية مثالية، هي دوما اللغات الأوروبية الحديثة، لما تسنى (للجابري) أن يصوغ رابع اتهاماته للغة العربية بوصفها لغة مزدوجة إلى فصحى وعامية". ثم يحيل إلى نص الجابري والذي نكتفي هنا بنقل مقدمته والمقاطع المسودة فيه.

يقول الجابري: "لقد جمدت اللغة العربية بعدما حنطت. ولكم الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط. لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات "عربية" عامية كانت وما تزال "أغنى" كثيرا من اللغة الفصحى". [...] "وذلك إلى درجة أننا لو قررنا عدم النطق إلا بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا، وبالتالي فسيكون علينا أن نزيح عن عالمنا جميع الأشياء الحضارية، المادية والفكرية، التي تشكل قوام العالم المعاصر... والنتيجة هي أن المثقف العربي سواء كان طالبا أو أستاذا يعيش عالمين كلاهما قاصر: عالم لغته العامية وعالم اللغة الفصحى. أما الأمي العربي [...] فهو مسجون في عاميته مع أشياء لا يسميها". [...] "أما ذلك العربي الذي يعرف لغة اجنبية واحدة او أكثر فهو يعيش ثلاثة عوالم مختلفة: إنه يملك ثلاثة تصورات ل "العالم": يفكر بلغة أجنبية، ويكتب بلغة عربية فصحى، ويتحدث في البيت والشارع، بل وفي الجامعة، باللغة العامية".[1] (ص 257-258)

ويرد طرابيشي: أن "ما **تفتقده المجتمعات العربية** اليوم ليس لغة التقدم وحدها، بل أيضا وأساسا **واقعة التقدم نفسه**؛ ليس فقط "المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي، الصناعي والتكنولوجي خاصة، في عالمنا المعاصر"، بل أيضا وأساسا هذا الجانب العلمي ذاته؛ ليس فقط المفردات، بل أيضا وأساسا "الأشياء الحضارية" بما هي كذلك. والواقع أن أزمة المجتمعات العربية، بما فيها أزمتها اللغوية، تعود إلى أنها مستهلكة، وليست منتجة للتقدم". (ص 259)

ثم ينتقل للحديث عن **"قانون الفصحى والعامية"**، ليستشهد بفرديناند سوسور الذي كان "اول من صاغ هذا القانون بوصفه قانونا شبه كوني للتطور اللغوي" (...) فحتى زمن سوسور، كان يسود الاعتقاد بأن الأصل هو الفصحى، وان العامية لا تعدو أن تكون انحطاطا تاريخيا للفصحى. وقد استتبع هذا الاعتقاد الشائع نفورا عاما وحذرا لدى النحاة واللسانيين من ظاهرة التطور اللغوي بوصفها ظاهرة انحطاطية تسيء إلى بكارة اللغة الأولى والمثلى التي هي الفصحى، وتعبر عن نفسها في غالب الأحيان بما اصطلح اللغويون العرب على تسميته ب"اللحن"، أي فساد اللسان وخروجه عن عن الأصل. ولكن سوسور عكس المعادلة. فلئن جاز الكلام عن انكسار في وحدة اللغة، فإن مرد هذا الانكسار إلى ظهور الفصحى كلغة مضافة فوقيا واصطناعيا إلى لغة الطبيعة التي هي العامية. وهذا الانكسار في الوحدة اللغوية "يحدث لا محالة في كل مرة يتوصل فيها قوم من الأقوام على درجة معينة من الحضارة"[2] . فاللغة، قبل طروء الثقافة، لا تعرف سوى اللهجات التي لا تملك أي واحدة منها الأهلية بصورة طبيعية للطغيان على الأخريات. ولا تنجو اللغة من حالة التشظي اللامتناهية هذه إلا عندما تتطور الحضارة وتتضاعف وسائل الاتصال، فتطغى لهجة المنطقة الأكثر تحضرا أو القبيلة الأقوى تسلطا على غيرها من اللهجات، وتتحول بنوع من قبول طوعي أو عقد ضمني، وبقوة الأمر الواقع السياسي في أحيان أخرى، إلى لغة رسمية ومشتركة". (ص 261) بعد هذا التمهيد يعطي طرابيشي أمثلة بالنماذج التاريخية؛ لفرنسا (اللغة الفرنسية "القومية" هي لغة العاصمة باريس والمنطقة المحيطة بها وقد فرضت عن طريق المدرسة ووسائل الاعلام على شعب غالبيته كانت تتكلم الباتوا patois)؛ ولإيطاليا (الفصحى الإيطالية هي لغة توسكانيا التي لم يكن يتكلمها إلا 5% من السكان في العقد السابع من القرن التاسع عشر)؛ ولألمانيا (لا تزال الفصحى المكتوبة بالألمانية هي غير الألمانيات المنطوقة)؛ وللصين (التي لا تفهم فصحاها إلا قراءة، بدون ان تفهم نطقا أو سمعا). (ص 262-263)

وفيما يتعلق باليونانية يقول أنطوان مييه Meillet، "الدارس الكبير لتاريخ اللغة اليونانية، (...) أن اليونانية لم تتظاهر تاريخيا إلا في شكل لهجات، وأن اليونانيات (بالجمع) "تتعدد بالتالي تعدد النصوص"[3]" (ص 264)

وبعد عرض لتطور اللغة اللاتينية التي "بلغ فيها الطلاق بين الكتابي والشفهي حدا بات متعذرا معه على دارسيها من الطلبة الفرنسيين أو الإنكليز أو الطليان أن يتفاهموا فيما بينهم ابتداء من القرن السادس عشر".[4] وهذا الاشتعال الأكمل لقانون ازدواجية الفصحى والعاميات هو الذي أتاح إمكانية انفجار اللاتينية – بعد ان تحنطت فعلا وامست محض لغة مكتوبة – إلى عدة من لغات منطوقة أولا، ثم مكتوبة في طور لاحق، هي لغات أوروبا القومية اليوم." (ص 265)

"وحتى بعد أن تولدت العاميات الأوروبية من رحم الفصحى اللاتينية وأسست نفسها في لغات قومية مستقلة، كان يمكن، من جراء الاشتغال الدائم لقانون الفصحى والعامية، أن تعاود الانقسام على نفسها بدورها. ولكن وقاها من هذا المصير حدث تاريخي وثقافي كبير هو مولد الحداثة الأوروبية نفسها. **فظهور الدولة المركزية والمطبعة والمدرسة**

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 79-80

[2] Ferdinand de Saussure, ***Leçons de linguistique générale***, op. cit. p. 267

[3] Antoine Meillet, ***Aperçu d'une histoire de la langue grecque***, Hachette, Paris 1930, p. 73

[4] Otto Jespersen, ***Nature, évolution et origines du langage***, Payot 1976, p. 25

شل قانون التجزؤ الدائم للغة عن فعاليته. وبدلا من أن تفرض عاميات جديدة نفسها، فقد أفلحت الفصحى في أن ترقى بنفسها إلى مصاف لغة قومية، وكانت رافعتها إلى ذلك التنمية الثقافية المنقطعة النظير التي واكبت مخاض الحداثة الأوروبية وأخذت شكل **ديموقراطية ثقافية وتعليمية** غير مسبوق غليها في التاريخ." وفي الهامش يلاحظ طرابيشي: "في شروط تاريخية مغايرة لعب النص القرآني دورا مماثلا في تثبيت العربية الفصحى والحؤول دون تآكلها تحت رحى العاميات." (ص 266)

"إذن فمازق ازدواجية الفصحى والعامية في العربية ليس ناجما عن فعل "انتقام" مزعوم للحياة من اللغة "المحنطة"، بل مرده على العكس إلى **إباء العربية الموت على منوال اللاتينية**. فالعربية، وهذا ما يميز مسيرتها التاريخية كلغة لثقافة عالمة، لم تخضع كاللاتينية لضرب من **داروينية لغوية** حكمت عليها بالاندثار كيما تتولد منها أنواع لغوية جديدة. فقد وقتْها من هذا المآل **القوة التثبيتية الهائلة للنص القرآني**. ففي ظل مركزية النص القرآني ما كان لها أن تتطور تطورا مستقلا بموجب القانون اللغوي المحض، ولا أن يتأدى بها التطور الكمي المتصل إلى انقطاع كيفي تموت معه الأصول وتتحول الفروع إلى أصول جديدة". (ص 266)

"وفيما يتعلق بتاريخ العربية تحديدا، فإن ما يحتاجه البحث اللغوي هو إعادة النظر في فرضية فطرة الفصحى وهجنة العامية. **فظهور الفصحى، وليس العامية، هو ما يحتاج إلى تفسير تاريخي. ذلك أن ظهور الفصحى هو على الدوام ظاهرة ثقافية، وليس محض ظاهرة لغوية فطرية**. فظهور الفصحى يؤذن بمولد ثقافة مشتركة ويقدم لها الأداة اللغوية في وقت واحد. وكأداة لثقافة مشتركة، فإنه ليس من الضروري أن تكون الفصحى منطوقا بها من قبل أي مجموعة لهجوية. فلغة الأشعار الهوميرية ما كانت لغة قبيلة أو مدينة يونانية. وأرجح الظن أن لغة الشعر الجاهلي – فصحى العربية – كانت بدورها لغة "متعالية" ومجمعا عليها بنوع من عقد ضمني للتفاهم المشترك بدون أن تكون لغة لهجوية لأي قبيلة." (ص 266)

"[...] وقد تكون لهجة قريش هي أقرب لهجات العربية إلى الفصحى لأن القرشيين كانوا أكثر العرب اتصالا واختلاطا بغيرهم من القبائل. وبصرف النظر عن عملية الأمثلة idéalisation التي أخضعت قريش لها لاحقا بوصفها قبيلة الرسول التي نزل القرآن بلسانها، فإن النصوص القديمة التي تجمع على **تفصيح** قريش هي عينها التي تتفق على **تلهيج** سائر القبائل العربية، بما فيها تلك التي تحتل منها المرتبة الأولى فيمن أخذ عنهم كلام العرب" [...] (ص267)

وفي المرحلة الإسلامية فإن "شعوب الأمصار التي اسلمت وتعربت ما كان لها أن تنطق بالعربية، وبصورة فورية، نطقا "فصيحا". فهي أولا لم تأخذ باللغة الفصحى، بل أخذت بلغة النازلين بأمصارها من العرب. وهذه الواقعة هي التي لاحظها الجاحظ حينما قال في **البيان والتبيين** : "وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في الفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر."[1] (ص 268)

ويختم طرابيشي عرضه للعلاقة بين الفصحى والعامية قائلا: "ونحن لا ننكر [...] أن العربية تعاني معاناة خاصة من ازدواجية الفصحى والعامية. ولكن ليس الطريق إلى البرء لا المغالات الدرامية في تشخيص الداء وعقابيله، ولا على الأخص التحليل التاريخي المغلوط لأسباب نشوئه انطلاقا من فرضية االفطرة الفصيحة والهجنة العامية". [...] و "المأزق الخاص الذي تتخبط فيه العربية ليس الازدواجية بحد ذاتها – فهذا قدر مشترك بين جميع لغات البشرية كما رأينا – بل الاتساع الخارق للمألوف للمسافة الفاصلة فيها بين الفصحى والعامية. وإذا ما تحدد الهدف بأنه تضييق هذه المسافة – لا إلغاؤها، فهذا مطلب مستحيل – تحدد الطريق بدوره: **تثقيف العامية وتعميم الفصحى**". (ص 269)

ثم ينتقل طرابيشي إلى مسالة **الخط العربي**. ومشكلة الخط العربي عند الجابري تلخصها هذه الخاتمة المسودة في النص الذي يستشهد به طرابيشي: " في اللغات التي تكتب فيها الحركات مع الحروف، نقرأ لنفهم. أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولا حتى نتمكن من القراءة الصحيحة".[2] وهذه الفكرة موجودة عند قاسم امين وكثير من المستشرقين، ومنهم ماسينيون.

ويبدي طرابيشي على هذا الفكرة خمسة اعتراضات:

أولا: " إن الدرس اللساني الحديث قد أكد، بلسان رائده فرديناند دي سوسور دوما، أن "الكتابة مستقلة عن اللغة"، مثلما اللغة مستقلة عن الأبجدية". ف "اللغة والكتابة نظامان متمايزان للعلامات".[3] والدليل على ذلك ان كثيرا من اللغات غيرت نظامها الأبجدي. (271)

ثانيا: "إن المباحث النفسية الحديثة، وعلى الأخص منها المخبرية، قد اثبتت بشكل نهائي ان **القراءة فعل تركيب** لا تحليل. فالجملة تقرا قبل أن تقرا كلماتها، والكلمة تقرا قبل ان تقرا حروفها." (ص 271)

ثالثا: "لئن وصف ما سينيون وغيره من المستشرقين الرسوم العربية – والسامية إجمالا – بانها "جسد بدون روح"، وهذه الروح لا تدب في الجسد إلا ب "التهجي" و "النطق"، فلأن العربية بالنسبة إليهم، وطبقا لمفردات ابن خلدون، **ملكة ثانية**، وليس **ملكة أولى**". (ص 271)

رابعا: "صحيح أن العربية – والساميات عموما – لا تتعامل مع الصوائت على نفس منوال اللغات اللاتينية الأصل، ولكنها بالمقابل تولي أحرف المد – اللف والواو والباء – أهمية كبرى في مورفولوجيتها الكتابية والصوتية معا. وتكاد

[1] الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج 1، ص 18

[2] **تكوين العقل العربي**، ص 46

[3] ***Cours de linguistique générale***, op. cit. 45-46

أحرف المد هذه تؤدي في العربية نصف الوظيفة التي تؤديها الصوائت في اللغات اللاتينية الأصل. اما النصف الآخر من الوظيفة "الإفهامية" فتؤديه الطبيعة الوزنية والجذرية-الاشتقاقية للعربية. فليس من كلمات "فالتة" أو "شاردة" في العربية، بل جميعها "معتقلة" في صيغتها الوزنية والتصريفية." (ص 272)
خامسا: "كما انه ما من لغة مثالية كذلك ما من أبجدية مثلى. فليس ثمة من ابجدية تحقق التطابق التام بين الصوت والرسم الكتابي." وبعد هذا التمهيد يعطي طرابيشي مثال اللغة الفرنسية الذي شكا منه سوسور. (ص 272)

الفصل الثالث: إشكالية البنية اللاشعورية للعقل العربي

في هذا الفصل يراجع طرابيشي مصادر الجابري حول **مفهوم اللاشعور الثقافي** التي يدعي أنه استقاه من عند **فوكو وليفي ستراوس وبياجي**.

الجابري والإبستمية الفوكوية

"يعلن (الجابري)، في معرض تحديده للنظام المعرفي كمرادف ل"الإبستمية" عند ميشيل فوكو، احتجاجه الصارخ على "التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا" بوصفه "تاريخا مجزأ"، بل "تاريخا ممزقا". يقول:

"التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات، هو تاريخ "فرق" وتاريخ "طبقات" وتاريخ "مقالات"... الخ. إنه تاريخ مجزأ، **تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي**. نعم، إن طريقة القدماء هذه كانت تمليها عليهم ظروفهم، بل يمكن ان نبررها نحن كذلك بالنظر إلى المعطيات التي حركتهم. إن طريقتهم في التأريخ هي نفسها جزء من التاريخ، ولذلك فلا معنى للومهم، وإنما اللوم كل اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجا لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة. إن هذا الانقياد يصرفنا عن اكتشاف الكل الذي يحمل فعلا الوحدة الثقافية العربية. ذلك أنه وراء "تاريخ" الاختلاف والتعدد والصراع والانفصال يثوي تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال. وإذن فعلى أنقاض تاريخ الأجزاء، الممزق المبعثر، يجب أن نبني تاريخ الكل".[1] (ص 277)

"هذا ما يعلنه (الجابري) في مطالع **"تكوين العقل العربي"**، وهذا ما يعود إلى توكيده بمنتهى الجزم في خاتمته: "تاريخنا الثقافي، إذن، في حاجة إلى إعادة كتابة، لا، بل إلى إعادة قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد، وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها".[2] (ص 278)

لكن "لئن يكن (الجابري) قطع لقارئه الوعد بتجاوز "تاريخ الاختلاف" و"باكتشاف الكل الذي يحمل فعلا الوحدة الثقافية العربية"، فإنه لا يعقد فصلا من الفصول التسعة من القسم الثاني من كتابه **"تكوين العقل العربي"** إلا ليؤسس كل واحد من تلك النظم المعرفية الثلاثة المفترضة في معسكر قائم بذاته لا تربطه بالمعسكر الآخر سوى علاقة "تصادم" و "صراع" و "خضوع" و "هيمنة"، كما علاقة "تحالف" و "تحالف مضاد" مع المعسكر الثالث." [...] (ص 279)

ويلاحظ طرابيشي أن الجابري "بدلا من أن يضع حدا لاقتتال "الإخوة الأعداء" " [...] فإنه يحوله "إلى حرب مواقع وخنادق ثابتة ودائمة، إلى حرب لا صلح فيها ولا حتى هدنة بين الأطراف المتحاربة بأسلحة إبستمية متنابذة، وبتعبير مستعار من معجم فوكو، إلى حرب بين "أنظمة معرفية" تدور في عمق العمق على جبهة **أليات إنتاج المعرفة** بالذات". وهي حرب اهلية "يديرها (الجابري) بين ثلاثة نظم معرفية (هي البيان والبرهان والعرفان) يؤسس كلا منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة".[3] (ص278)

ويعرف الجابري النظام المعرفي épistémé بأنه "**... جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية**. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: **النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية**"[4] موضحا انه يستوحي التعريف من ميشال فوكو، دون أن " (يحذو) حذوه حذو النعل بالنعل".[5]

إلا أن طرابيشي يلاحظ أن "الإبستمية الجابرية لا تمت بصلة إلى الإبستمية الفوكوية. بل هي تنقضها نقضا عنيفا...". لأن "الإبستمية عند فوكو – من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معين – **ممتدة في المكان متحولة في الزمان**. أما عند الجابري، الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها وتبضيعها، فهي على العكس **متغيرة في المكان ثابتة في الزمان**." (ص 280)

وكمثال على ذلك يقسم فوكو "إبستمية الثقافة الغربية" على ثلاثة آناء أو انقطاعات discontinuités: إبستمية عصر النهضة التي تقوم على **المشابهة**؛ وإبستمية العصر الكلاسيكي (في أوائل القرن السابع عشر) التي تقوم على مبدا **التمثيل**؛ وإبستمية الحداثة (مع مطلع القرن التاسع عشر) والتي تقوم على **مفهوم التاريخ وفي ركابه مفهوم الإنسان**. (ص 280)

فالابستيمي عند فوكو لا تعدو أن تكون "خيطا هاديا" و"مبدأ ناظما" للثقافة في عصر تاريخي ما يخلع عليها، في ظل تعدد الأنواع المعرفية، نوعا من حساسية مشتركة ووحدة ضمنية. (ص 286)

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 46. والتسويد من الجابري
[2] المصدر نفسه، ص 333
[3] المصدر نفسه، ص 351
[4] المصدر نفسه، ص 38
[5] المصدر نفسه، ص 55

"فالانفصالية الدياكرونية تقابلها وتوازنها عند فوكو اتصالية سنكرونية. والانكسارات الثقافية العمودية تعبر عن نفسها في توحدات أفقية. ومن ثم، وبقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيتها على الاختلاف، فإنها تقوم في تبنينها على الهوية. وذلك هو في الدرس الإبستمولوجي الحديث **جدل التكوين والبنية**"(ص281).

"وإذا كانت الحركة الثقافية التي ترصدها الإبستمية الفوكوية قابلة للترجمة، بمصطلحات المعتزلة، إلى **حركة نقلة** على مستوى التكوين وإلى **حركة اعتماد** (أي مراوحة في نفس الموضع) على مستوى البنية، ف (الجابري)، في مداورته المعكوسة للإبستمية الفوكوية، يستخدم الضمير الشخصي ليقول: "أكاد أقرر أن الحركة في الثقافة العربية (منذ الجاهلية إلى اليوم) كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها "السكون" لا الحركة".[1] (ص 282)

فالإبستمية الجابرية "تتنكر لدينامية الإبستمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لاتاريخية، قراءة سكون وركود وموات". فالجابري يزعم "**أن ما من شيء تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم** : آية ذلك أننا نشعر جميعا بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى... وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل ... والجاحظ والمبرد والأصمعي... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية... ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد، والقائمة طويلة... نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا أو يقفون أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة".[2] (ص 282-281)

كما تتنكر الابستمية الجابرية لدينامية الابستمية الفوكوية ولوحدويتها. فهو بدلا من أن يستفيد من الحفر الابستيمولوجي ليلأم "التاريخ الممزق" فإنه يضاعف من التمزيق الذي يحدثه فيه عموديا بآخر أفقي. فالجابري لا يكتفي بتشطير الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاثة قطاعات يشكل كل منها حقلا معرفيا مميزا، يكفي نفسه بنفسه ويدخل في صدام مع العوالم الأخرى (البيان والبرهان والعرفان). بل يحفر أيضا بين أنواع المعارف والعلوم خنادق غير قابلة للاجتياز، في حين أن المفترض في الباحث الابستمولوجي هو أن يمد الجسور. (ص283-282).

"وفي الصفحة عينها التي يؤكد فيها على الحاجة إلى "قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة خلال التعدد"، يقسم "أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: **علوم البيان** من نحو وفقه وكلام وبلاغة... **وعلوم العرفان** من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم... واخيرا **علوم البرهان** من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات".[3] (ص 283)

و "هكذا تقوم علاقة أقنومية، علاقة مشاركة في الجوهر كما يقول اللاهوت المسيحي، بين أنواع المعارف وبين النظام المعرفي الذي يؤسسها. وكما في كل علاقة أقنومية، فإن الجزء يطابق الكل وينوب عنه، ليغدو الحكم على الجزء حكما على الكل. فحسب المحاسبي أو الغزالي، مثلا، كما سنرى أن يكون متصوفا حتى يكف على أن يكون بيانيا، رغم أن البيان هو منظومته المرجعية الوحيدة. وحسب ابن سينا أن يكون شيعيا أو إشراقيا[4] حتى يكف عن أن يكون برهانيا ولو كان العلم البرهاني هو الإطار الوحيد لممارسته الفلسفية والطبية معا. وحسب الرازي أن يكون كيميائيا حتى يصير عرفانيا ولو كان هو الممثل الأبرز والأكثر جذرية للنزعة العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية". (ص 284)

"فعلى العكس من الإبستمية الفوكوية المتسامحة التي تقيم علاقة مساواة ديموقراطية بين أنواع المعارف في عصر بعينه[5]، فإن الإبستمية الجابرية المستحجرة تقيم علاقة تراتب هرمي، وبالتالي تفاضلي، في درجة المعقولية"... "فالبرهان يطابقه **المعقول العقلي**. والبيان يلازمه **المعقول الديني**. أما العرفان فيحتل موقعه في أسفل الهرم بوصفه مملكة **اللامعقول** المظلمة". "ولهذا اقترح ناقد متميز للإبستيمولوجيا الجابرية [طه عبد الرحمان] هذه الصيغة الثلاثية البديلة لمراتب العقل التنازلية عند الجابري: "**عقل حصيف** أساسه البرهان، و**عقل ضعيف** أساسه البيان، و**عقل سخيف** سببه العرفان"[6] . (ص 285)

وأخيرا يختم طرابيشي المقارنة بين الإبستمية الفوكوية والإبستمية الجابرية بالعودة إلى تعريف الجابري للنظام المعرفي épistémé بأنه " جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"، ليلاحظ أن هذا التعريف لا وجود له عند فوكو، الذي قد يتحدث عن **بنية**، أو عن **لاشعور**؛ لكن أبدا عن "**البنية اللاشعورية**". [7] (ص 286)

مفهوم البنية اللاشعورية عند ليفي - ستراوس

وفي معرض بحثه عن المصدر الذي انتقى منه الجابري مفهوم البنية اللاشعورية ينتقل من فوكو إلى ليفي ستراوس الذي يقول في مطلع كتابه "**الأنتروبولوجيا البنيوية**": "إذا كان النشاط اللاشعوري للذهن ينزع، كما نعتقد إلى أن يفرض

---

[1] المصدر نفسه، ص 42

[2] تكوين العقل العربي، ص 38-39

[3] المصدر نفسه، ص 333-334

[4] "وهذه "التهمة" نرفضها سلفا وستكون لنا إليها عودة مطولة عندما يأتي الكلام عن "الفلسفة المشرقية" المزعومة لابن سينا"

[5] "معلوم أن فوكو يمتنع على إصدار حكم قيمة على التحولات الإبستيمية إلى حد يمكر معه وجود تقدم للعقل البشري بين عصر وآخر. فعنده أن لكل عصر معقوليته، بدون أن تكون متقدمة بالضرورة على العصر السابق لها. وواقعة إنكار تقدم العقل هذه هي نقطة خلافية لنا مع الإبستيمولوجيا الفوكوية"

[6] د. طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1994، ص 47-48

[7] Michel Foucault, ***Les mots et les choses,*** Gallimard, Paris 1966, p. 90

قوالب على محتوى بعينه، وإذا كانت هذه القوالب واحدة في جوهرها بالنسبة إلى الأذهان قاطبة، قديمها وحديثها، بدائيها ومتحضرها، فلازم وكاف أن ننفذ إلى البنية اللاشعورية، المباطنة لكل مؤسسة أو لكل عادة، كيما نحصل على مبدأ للتفسير يصدق بالنسبة إلى مؤسسات أخرى، وهذا بالطبع شريطة تعميق التحليل".[1] (ص 287)

ويرجح طرابيشي أن الجابري لم يستق النص من مصدره بل من **"معجم اللغة الفلسفية" لفولكييه**[2]، وذلك لأنه "لو كان قرأ النص في مرجعه الأصلي لما كان وقع في الخطأ الشنيع الذي أوقع فيه نفسه وقارئه عندما خلط بين مفهوم "الثقافة" كما يتداولها اختصاصي في إثنولوجيا الشعوب المسماة بالبدائية مثل كلود ليفي- ستراوس وبين مفهومها كما تمثلها ثقافة عالمة كبرى مثل الثقافة العربية الإسلامية." (ص 288)

"والحال ان ما يفعله (الجابري) هو انه **يزيح مفهوم "البنية اللاشعورية" من مجاله التطبيقي المخصوص، أي الإثنولوجي**[3]، ليقرا به "الوثائق المكتوبة" التي أنتجها "العقل الواعي" للثقافة العربية الإسلامية، متعاملا بالتالي مع هذه الثقافة ليس على أنها ثقافة عالمة كبرى لا تصمد للمقارنة معها سوى الثقافة اليونانية أو السنسكريتية في العصور القديمة والثقافة اللاتينية في القرون الوسطى، بل على أنها ثقافة "أقوامية" صغرى من شاكلة تلك الثقافات الموسومة بانها بدائية – أي التي بلا كتابة وبلا تاريخ – التي أثارت فضول الإثنوغرافيين والأنتروبولوجيين والإثنولوجيين في اعقاب اكتشاف العالم الجديد وتشكيلته الواسعة والمبرقشة من الجماعات الثقافية الأمريكية الهندية والأمازونية والأوسترالية." (ص 289)[4]

وهذا لا يعني أن الثقافة العربية الإسلامية مستعصية عن المنهج الإثنولوجي. "فثمة شق بتمامه من هذه الثقافة، هو الشق الجماعي والشعبي [...] قابل لأن يتحرى فيه، وفق مقتضيات المنهج الإثنولوجي البنيوي، عن "بنية لاشعورية". ولكن حتى في هذه الحال فإن الدور المفترض لهذه البنية هو أن تكون شبكة ضامة تجمع ما هو مفترق وترد المختلف إلى الوحدة، لا أن تكون **مفصلة** تفصل عموديا ما هو مؤتلف أفقيا". (ص 290)

"تقدم لنا الإبستيمولوجيا الجابرية نموذجا ناجزا لما يسمى في فن الرسم بتقنية **التلصيق** collage. ولكن مع هذا الفارق الأساسي: فالتلصيق في الفن تقنية مشروعة لأن العناصر المتنافرة، بله الناشزة، التي تلصق على اللوحة من خارجها لا تلبث أن تتراكب وتتناغم في عملية انبناء داخلي يعكس حساسية الفنان ورؤيته وتوقيعه الشخصي. ولكن التلصيق في الممارسة المعرفية غير جائز لأن فيه إخلالا أولا بمبدأ الالتزام المنهجي، ولأن العناصر "الملصقة" ليست ثانيا حيادية ولا قابلة للتطويع، وبالتالي للتوظيف في سياق مخارج. فالمفاهيم والعناصر المعرفية لا فعالية إجرائية لها إلا بقدر ما تنتظم في نسق يقوم لها مقام النسيج الضام. وهذا لا يعني أنها غير قابلة بإطلاق للإزاحة من نسق إلى نسق آخر. ولكن هذا بشرط مزدزج: الا تبتر بعنف عن نسقها الأول وألا تدخل بعسف على النسق الثاني". [...] " (أما) تقنية التلصيق المفاهيمي التي تمارسها الإبستيمولوجيا الجابرية (فإنها) تخل بكلا الشرطين معا. فهي تنزع المفاهيم من نسقها الأصلي نزعا عنيفا وتزج بها زجا لا يقل عنفا في نسيج النسق الجديد." (ص 291)

ف"قد وجدنا (الجابري) يستعير، باعترافه، مفهوم **النظام المعرفي** (الابستمية) من فوكو. ووجدناه يستعير، بغير اعترافه، مفهوم **البنية اللاشعورية** من ليفي-ستراوس. وبما أن هذه الاستعارة المزدوجة جاءت لا من مصادرها، بل مفصولة عن سياقها، فقد توهم (الجابري) أنه مستطيع أن يلصق المفهومين احدهما بالآخر لصق محمول بموضوع، علما بأن مفهوم **البنية اللاشعورية** يتناقض تعريفا مع مفهوم **النظام المعرفي.** فالمعرفة **تراكم في الوعي.** ومهما يكن لها من معينات لاشعورية، حتى على صعيد آليات إنتاجها، فإنها لا تكون **معرفة** إلا بقدر ما تمثل انتقالا من الوعي إلى مزيد من الوعي. وكما يقول جان بياجيه – وهو كما سنرى احد مراجع الجابري – فإن المعرفة، وحصرا بالمعنى الإبستيمولوجي للكلمة، هي المعرفة باغتناء المعارف أو "دراسة آليات نمو المعرفة... والانتقال من حالات معرفة أقل إلى حالات معرفة أكثر"[5]. بل إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الإبستيمولوجيا هي بالتعريف "معرفة المعرفة"[6]. فإن حد النظام المعرفي لثقافة ما بأنه "بنيتها اللاشعورية" يلغي الإبستيمولوجيا – كما راينا – لصالح الإثنولوجيا ويتراجع بالثقافة المعنية من حالتها **العالمة** إلى حالتها

---

[1] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1974, T 1, p. 28

[2] *Paul Foulquié* et Raymond Saint-Jean, ***Dictionnaire de la langue philosophique***, PUF, Paris 1969, 2è édition, p. ?

[3] [يقول بوريس وزمان أن ليفي-ستراوس قام بعملية تحويل للمفاهيم التحليل- نفسية من أجل بناء مجال معرفي جديد. وقد عبر عن هذا التحويل في كتابه "مقدمة لأعمال مارسيل ماوس"، حيث ماثل بين الثقافة والرمزية، وبين الرمزية والمبادلة. وعلى عكس دوركايم الذي كان يبحث عن تفسير سوسيولوجي للرموز، فإن ليفي-ستراوس كان يبحث عن الجذور الرمزية للظواهر الاجتماعية. مؤكدا بأنه من غير الممكن تفسير الظواهر الاجتماعية، وأن الثقافة نفسها غير قابلة للفهم، إذا لم يتعامل الفكر السوسيولوجي مع الرمزية كشرط قبلي. وهكذا نشأت الأنتروبولوجيا البنيوية كتركيب بين ماوس (المبادلة) وفرويد (اللاشعور). والحاصل هو أن اللاشعور لم يعد ممتلئا بكل ما هو مكبوت، بل صار مجموع العمليات الشكلية التي تمكن من بناء نظام اجتماعي. وهكذا قام ليفي ستراوس بتحويل اللاشعور عن طريق عملية إخراج له. فلم يعد لاشعورا شخصيا بل لاشعور بنيوي متجذر في منطق الكيفيات المحسوسة، أي أنه منغمس في صور العالم.
Boris Wiseman, ***Lévi-Strauss, l'inconscient et les sciences humaines*, p. 5-6**]

[4] [يذهب الجابري في **"العقل السياسي العربي"** إلى أن **"القبيلة"** (باعتبارها أحد "محددات" العقل السياسي العربي إلى جانب العقيدة والغنيمة) تحيل إلى "الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الآنثروبولوجيون الغربيون ب **"القرابة"** la parenté عند دراستهم للمجتمعات "البدائية" والمجتمعات السابقة للرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون ب "العصبية". (ص 49-48). أي أنه يقرأ المجتمعات العربية بالأدوات النظرية التي وضعها الأنتوبولوجيون لدرس المجتمعات "البدائية"]

[5] Jean Piaget, ***Introduction à l'épistémologie génétique*** PUF, 2è éd. Paris 1973, T 1, p. 18

كما يقول عنوان المجلد الثالث من كتاب ادغار موران : **المنهج**

[6] Edgar Morin, ***La méthode***, Seuil, Paris 1968

العامية، أو بالمصطلح الأرسطي (الذي يحسبه الجابري سبينوزيا كما راينا في **نظرية العقل**) من حالتها **الطابعة** إلى حالتها **المطبوعة**، أو إذا شئنا من **تاريخها المكتوب إلى ما قبل تاريخها اللامكتوب."** (ص 292-293)

ويلاحظ طرابيشي ب "أن حد النظام المعرفي لثقافة ما بانه "بنيتها اللاشعورية" يلغي الإبستيمولوجيا (...) لصالح الإثنولوجيا ويتراجع بالثقافة المعنية من حالتها **العالمة** إلى حالتها **العامية**، أو بالمصطلح الأرسطي (...) من حالتها الطابعة إلى حالتها المطبوعة، أو إذا شئنا من تريخها المكتوب إلى **ما قبل تاريخها اللامكتوب".** (ص 292)[1]

وقبل الانتقال إلى **جان بياجيه** يخصص طرابيشي صفحتين لمسألة العلاقة اللاشعورية التي توحد بين الثقافة والعقل الذي ينتمي إليها. والتي يرى الجابري أن هذا التوحيد ممكن "شريطة أن نأخذ بهذا التعريف المشهور للثقافة والذي يقول: "الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء."[2] مضيفا في الهامش أن هذا التعريف ينسب إلى إدوار هريو E. Herriot، وهو مؤرخ ورجل سياسة فرنسي. ويقول طرابيشي أن هذا التعريف مستقى من معجم اللغة الفلسفية لفولكييه، لأنه لو أن الجابري رجع إلى هريو نفسه لكان علم أنه ينسبه إلى عالم تربية ياباني لم يذكر اسمه[3]. وان "النسيان" في شاهد هريو لا يمت بصلة إلى اللاشعور، وأن كل ما أراد قوله، نقلا عن عالم التربية الياباني، هو أن المهم هضم الثقافة وتمثل عصارتها وليس كثرة القراءة. (ص 294)

"اللاشعور المعرفي" عند جان بياجيه

يبدا طرابيشي بتثبيت نص الجابري الذي يقول فيه: "وإذا كان من الجائز، بل من المفيد، استعمال مفهوم "اللاشعور المعرفي" عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر، كما فعل عالم النفس الكبير جان بياجي، فلعله من الجائز كذلك استعمال نفس المفهوم بالنسبة للجماعات والشعوب، وبكيفية ادق: بالنسبة للثقافات. وعندئذ سيكون من المفيد لموضوعنا الحديث عن لاشعور معرفي خاص بالثقافة العربية، بل بالمثقف العربي. ولكن ما المقصود باللاشعور المعرفي أولا؟

"استعمل بياجي مفهوم اللاشعور المعرفي في دراسته لتكوين بنية العقل، عقل الواحد من البشر، مستلهما المعنى الذي أعطاه فرويد للاشعور (الانفعالي، السلوكي) الذي هو عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما. وهكذا فكما أن الشخص الذي يحب... لا يعرف ولا يعي الكيفية التي بها يحب ولا أسباب حبه... وبالمثل، فالشخص العارف لا يعرف هو الآخر ولا يعي الكيفية التي بها يعرف ولا الاليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه (على الأقل في مرحلة معينة من نموه الثقافي). ومن هنا يرى بياجي إمكانية ومشروعية استعمال مفهوم اللاشعور المعرفي للدلالة على مجموع العمليات والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد. وهكذا فنحن لا نستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري لمفاهيم أساسية وضرورية لعملية التفكير مثل مفهوم "أكبر" و "أصغر" و "أسبق" و "يساوي" و "قبل" و"بعد" و "تحت" و "فوق" و "سبب"، الخ. إننا لا نفكر بكلمة "أكبر" عندما نحكم بأن الشيء أكبر من ذاك... مثل هذه المفاهيم تشكل بالنسبة للفرد البشري ما عبر عنه بياجي باللاشعور المعرفي، فهي قوامه ومحتواه".[4] (ص 295)

ويرد طرابيشي: "والواقع انه عندما يؤكد لنا (الجابري) بمنتهى الجزم أن بياجيه "استعمل مفهوم اللاشعور المعرفي في دراسته لتكوين بنية العقل، عقل الواحد من البشر، مستلهما المعنى الذي أعطاه فرويد للاشعور"، فإن شكا كبيرا ينتابنا في أن يكون قرأ بياجيه، بما في ذلك المرجع الذي يحيل إليه قارئه: **مشكلات علم النفس التكويني**. وما ذلك لأنه يحيل قارئه إلى رقم صفحة لا وجود فيها، ولا في الفصل الذي تنتمي إليه، لأي أثر "للاشعور المعرفي": فهذا قد يكون مجرد سهو أو خطا مطبعي. بل لأن بياجي لم يدرس في أي مكان، ولا على الأخص في **مشكلات علم النفس التكويني** ، "بنية العقل الواحد من البشر". أولا لأن علم النفس البياجي هو، كما يدل اسمه، علم نفس **تكويني** وليس علم نفس **بنيوي** ، وهذا بمقدار ما يجوز التمييز – ولكن ليس التعارض – بين التكوين والبنية. وثانيا لأن العقل الذي درس بياجيه تكوينه هو حصرا **العقل الطفلي** ، أي باستعارة التعبيرالذي "يشلفه" (الجابري) شلفا، "عقل الفرد الواحد من صغار البشر"، لا "كبارهم" كما يوهم الجابري قارئه. وبياجيه نفسه هو من لخص عصارة عمله بقوله في محاضرة القاها عام 1963 تحت عنوان "فكر الطفل الصغير":

---

[1] [والملاحظ أن نقد الاثنولوجيا والأنتروبولوجيا لم يعد يتسم بالتشنج الذي كان عليه سابقا. ويعود ذلك أساسا إلى التطور الحاصل في هذه الميادين، والذي يمكن للقارئ أن يلمسه في الكتب التعليمية المخصصة لهذا الميدان. والتخلي عن "القطيعة البدائياتية" (« coupure » primitiviste) كان له دور مهم حتى بالنسبة لتسمية مجالات الاختصاص، فلم تعد الاثنولوجيا مقتصرة على دراسة المجتمعات "البدائية" بل اتسع مجالها بحيث أنه يشمل الدراسات الميدانية بصفة عامة؛ وعلى سبيل المثال، المدن والمقاولات في البلدان المتقدمة نفسها:

Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, ***L'anthropologie***, PUF, 2004, pp. 12-13

وهذا التطور يعود إلى أن "العالم الذي وضعت فيه الاثنولوجيا مفاهيمها وتأسست فيه كمجال علمي لم يعد له وجود":

Martine Segalen (sous la direction de), ***Ethnologie, concepts et aires culturelles***, Armand Colin, 2001, [(introduction)

[وقد رأى البعض في هذا الانتقال "وسيلة ممتعة ل"قبلنة" (من قبيلة) الأوروبيين" :

Les notions clés de l'éthnologie, (Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier, Richard Pottier), Armand Colin, [1998, p. 11

[2] **تكوين العقل العربي**، ص 38

[3] Edouard Herriot, ***Notes et maximes***, Hachette, Paris 1961, p. 46

[4] **تكوين العقل العربي**، ص 40 . وهنا يحيل الجابري في الهامش قارئه إلى:

Jean Piaget, ***Problèmes de psychologie génétique***, Denoël Gonthier, Paris 1972, p. 8

"هذا موضوع واسع لا أفتأ أدرسه منذ أكثر من أربعين عاما، بدون أن أكون استوعبته بكل نطاقه... وهذه الدراسة تبين أولا فيم يختلف الطفل عن الراشد... وتبين ثانيا كيف تنبني البنى المعرفية... ودراسة هذا الانبناء تخلع، على ما يخيل إلينا، على علم نفس الطفل قيمة تفسيرية تهم علم النفس بوجه عام... لأن البعد التكويني ضروري للتفسير بوجه عام."[1] (ص 298)

و "عندما يؤكد (الجابري) على الصفات "اللاعلمية" و "القاحلة" و "المضللة" و "الجامدة" لمفهوم "العقلية" بالتعارض مع المفهوم "الإجرائي الخصب" لبياجيه عن اللاشعور المعرفي، فإننا لا نملك أن ندفع عنا شعورا بأننا إزاء لا معرفة – لا نجد أخف من هذا التعبير – بفكر بياجيه نفسه. فأحد المفاهيم الإجرائية الأساسية التي يعتمدها مؤسس علم النفس التكويني في شتى مؤلفاته، وفي مختلف مراحل تطوره الفكري، هو مفهوم "العقلية"، وتحديدا مفهوم "العقلية الطفلية" التي يندر أن تقع على مؤلف له لا يرد فيه هذا التعبير[2]. اما الدعوى التي تعلل المقاطعة البياجية المزعومة لمفهوم "العقلية" بكونه "يقوم على القول، صراحة أو ضمنيا، بوجود "ذهنية طبيعية" فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب أو عرق"، فقد تولى بياجيه نفسه دحضها في نوع من الاستباق غير المقصود عندما قال: "إن عقلية شعب ما لا تتعلق بعرقه بقدر ما تتعلق بتاريخه الاقتصادي وبالتطور التاريخي لتقنياته وتصوراته الجماعية".[3] (ص 299)

"والواقع أنه إن يكن من مفهوم قاحل وغير خصب إجرائيا فهو مفهوم اللاشعور المعرفي عينه. آية ذلك أن مبتكره نفسه – أي بياجيه – أهمله ولم يطبقه في أي دراسة من دراساته. ومقابل مفهوم "العقلية" الذي استخدمه ووظفه في العشرات من المواضع من كتاباته التي نافت العشرين ألف صفحة، فإنه لم يأت بذكر مفهوم "اللاشعور العرفي" إلا لمرة واحدة يتيمة، وهذا في محاضرة صغرى من محاضراته." (ص 299)[4]

"والواقع [أيضا] أنه إن يكن بياجيه انجذب في مطلع حياته العلمية إلى التحليل النفسي والقى مداخلة في مؤتمر المحللين النفسيين في برلين عام 1923 بحضور فرويد نفسه، فإنه سرعان ما اتجه على اتخاذ موقف نقدي صارم من النظرية الفرويدية بلغ أوجه عام 1940 عندما حرر كتابه **تكون الرمز عند الطفل** الذي تأخر نشره إلى عام 1946. فقد عقد فصلا بتمامه من هذا الكتاب لمناقشة "الرمزية اللاشعورية"، وبالتالي لتفنيد مذهب فرويد في اللاشعور. وبدون أن يرفض مفهوم اللاشعور رفضا باتا فقد وضعه بين قوسين بالمعنى الفعلي للكلمة، مشككا بالتالي في مشروعيته العلمية، أو على الأقل الإجرائية. ولم يعمد إلى رفع القوسين إلا عندما اضطر بدوره إلى استعمال كلمة inconscient – ولا وجود في الفرنسية غيرها – ليدل على ما هو لا واع، أي على ما يقع تحت الإدراك، لا على ما لاشعوري بالمعنى التحليلي النفسي." (ص 300)

ف "بياجيه لا يرفض فكرة "مفاهيم لاشعورية" فحسب، بل يجعل أيضا من المفاهيم عنوان الفكر الواعي. ففعل الوعي ليس له عنده سوى مؤدى واحد: المفهمة أو إنشاء المفاهيم conceptualisation. بالحرف الواحد يقول في الكتاب الذي اختار عنوانا له **فعل الوعي** : "لقد ذلنا كل مبحث من مباحثنا أن فعل الوعي لأخطوطة يحول هذه الأخطوطة إلى مفهوم، ومن ثم فإن القوام الأساسي لفعل الوعي هو المفهمة"[5]. فما يمكن أن يكون لاواعيا هو حصرا **أخطوطة العمل** schème d'action العائدة إلى الفكر أو الذكاء الطفلي قبل تحصيل اللغة. ولكن هذا اللاوعي يخلي مواقعه تدريجيا للوعي ابتداء من أواخر السنة الثانية، وبالتوازي مع اكتساب اللغة وتطور الوظيفة الرمزية، بعامة، لدى الطفل." ... (ص 307)

ويمكن اجمال خاتمة طرابيشي لهذا الفصل بقوله: "ليس ثمة ما هو أكثر وعيا في (الثقافة العربية الإسلامية) من كونها تميز بين ثلاثة نظم في المعرفة، برهانية وبيانية وعرفانية. وهذه المصطلحات تتكرر في عناوين مئات الكتب التراثية، بما فيها تلك الكتب التي يعتمد عليها (الجابري) اعتمادا مباشرا في بناء نظريته عن البنية اللاشعورية لهذا العقل مثل "البيان والتبيين" للجاحظ و"البرهان في علوم القرآن" للزركشي و "البرهان في وجوه البيان" لابن وهب". أو تفسير القشيري الذي ادعى أنه لم يطلع عليه عندما كتب الجزء الأول من "نقد العقل العربي". (ص 317)

---

[1] Ibid, pp. 105-111

[2] "أنظر على سبيل المثال المقارنات التي يقيمها بياجيه بين "العقلية الطفلية" و "العقلية البدائية" في "تصور العالم عند الطفل"

[3] مدخل إلى الإبستيمولوجيا التكوينية، م 3 : الفكر البيولوجي والفكر السيكولوجي والفكر السوسيولوجي، ص 189

[4] [كان بياجيه معروفا بموقفه السلبي من التحليل النفسي، وقد قطع مع هذا الاتجاه بعد أن كان ينتمي إليه. وقد وضح موقفه من التحليل النفسي في محاضرة ألقاها يوم 28 دسمبر 1970 في مؤتمر الجمعية الأمريكية للتحليل النفسي. وقال في هذه المحاضرة أنه سيأتي يوم سيضطر فيه علم نفس الوظائف الفكرية والتحليل النفسي على الاندماج في نظرية عامة تُحَسِّنهما معا من خلال تصحيح أحدهما بالآخر. وأنه يجب التمهيد لهذا المستقبل من خلال بيان العلاقات التي يمكن أن توجد بين الاثنين. وقد بين في هذه المحاضرة تماثل الصيرورات العاطفية (كطاقة) مع البنيات الفكرية. وكما أن الصيرورات العاطفية تظهر على شكل مشاعر واعية، على حين أن آلياتها الداخلية تبقى لاشعورية؛ فكذلك الأمر فيما يتعلق بالبنيات الفكرية ، فهي أيضا تتميز بحضور النتائج في الوعي لكن الآليات التي أدت إلى هذه النتائج تبقى لاشعورية. وهذا اللاشعور المعرفي يشتمل على مجموعة من البنيات والوظائف التي يجهلها الشخص. وهذا يؤكد ما قاله بينيه Binet بأن "الفكر نشاط لا شعوري للعقل".
ويختم محاضرته قائلا أنه تبقى كثير من المشكلات التي يجب حلها، وأنه يجب التفكير في تأسيس علم اجتماع عام يحمل في الآن نفسه على الآليات التي اكتشفها التحليل النفسي وعلى الصيرورات الفكرية.

Jean Piaget, ***Inconscient affectif et inconscient cognitif*** , Raison présente Année 1971 19 pp. 11-20]

[وحول علاقة بياجيه باللاشعور يمكن الرجوع إلى المقال التأبيني التالي الذي كتبته باحثة اشتغلت معه:

Colette Chiland, *Piaget et la psychanalyse* **In memoriam** ***Piaget 1896-1980***, dans **Homo psychanalyticus (1990)**, pages 149 à 159]

[5] Jean Piaget, ***La prise de conscience***, PUF, Paris 1974, 261

وأخيرا يشير طرابيشي على كون الجابري "سيتراجع وسيسحب مفهومه عن "اللاشعور المعرفي" وعن "البنية اللاشعورية" للثقافة العربية الإسلامية. ولكنه لن يفعل ذلك في أي جزء لاحق من **"نقد العقل العربي"**، ولا في اية طبعة معدلة من الأجزاء السابقة السابقة النشر. بل سياتي الإعلان عن ذلك في فقرة من بضعة اسطر في "التوضيحات والنقط على الحروف" التي ضمنها كتابه **"التراث والحداثة"** الصادر عام 1991، والتي رد فيها على انتقادات بعض منتقديه. فردا على اعتراض من اعترض عليه بأن "تصنيفه الثلاثي لنظم المعرفة في الثقافة العربية تصنيف مصطنع" رفض هذا التوصيف مؤكذا أنه "عندما تكون للتصنيف المقترح **سوابق وأصول** في المادة المدروسة نفسها فإنه في هذه الحالة تصنيف يحمل مصداقيته"، ومضيفا: "والتصنيف الثلاثي الذي تبنيناه هو من هذا النوع الأخير. ومع أننا كنا أخذنا به في الجزء الأول من كتابنا استنادا إلى ملاحظات و مقارنات واجتهادات شخصية، فإن تقدمنا في البحث قد جعلنا نكتشف أن الأمر يتعلق في الحقيقة بتصنيف **كان حاضرا في وعي وكتابات المفكرين القدماء...** إن تصنيف المعرفة في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان تصنيف يعبر عن واقع ملموس، وقد **استعمله المفكرون القدماء في غير ما مجال.** فهل يجوز، بعد هذا، التشكيك في هذا التصنيف والقول إنه مصطنع فرضه الباحث على الثقافة العربية وفصل معطياته على مقاسه؟"[1]

هكذا، وبشخطة قلم، ينسف المعمار عمارته، ويردم المنقب الإبستيمولوجي حفرياته. فـ(الجابري)، الذي طالما حذر من قراءة تراثية للتراث مؤكدا على ضرورة "القطيعة الإبستيمولوجية مع رواسب الفكر التراثي"[2]، والذي بدا عليه وكأنه يوظف بالفعل مفاهيم باشلار وغرامشي وفوكو وبياجيه وليفي ستراوس ويمارس "حفريات المعرفة" و "يستعير بعض نماذج تحليله من الإبستيمولوجا مثل المنحى الأكسيومي الرياضي الذي يبدو أنه يوجه تنظيمه لبنية كتابه الأخير **نقد العقل العربي"**[3]، ما زاد، باعترافه، على أن تبنى "التصنيف الثلاثي الذي كان **رائجا معمولا به في الثقافة العربية،** التصنيف إلى بيان وعرفان وبرهان"[4]، الشيء الذي يعني في محصلة الحساب أنه لم يفعل أكثر من **أن يقرأ تراث القدماء بمفاهيم القدماء."** (ص 318-319)

---

[1] **التراث والحداثة**، ص 128

[2] د. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء 1983، ص 28

[3] د. كمال عبد اللطيف في ندوة "نقد العقل العربي في مشروع الجابري"، **التراث والحداثة**، ص 280

[4] **التراث والحداثة**، ص 130

وصل اليوم، وانا أنهي تلخيص هذا الكتاب، نعي المفكر جورج طرابيشي الذي توفي البارحة، 16 مارس 2016، وبرحيله تفقد الثقافة العربية أحد أبرز رموزها.

لروحه السلام

ملحقات إشكاليات العقل العربي

الملحق 1: "الجابري يعطي الأسلحة للأعداء الذين يدعي محاربتهم"

الواقع أن الجابري لم يتجاهل **"الثورة اللاهوتية"**، كما يقول طرابيشي، لأنها لم تكن واردة في مشروعه. وكل كتبه بعد مرحلته الماركسية، بما فيها تلك التي لم يشملها نقد طرابيشي، كانت تدور في حلقة الإسلام السلفي الذي أطلق عليه "المعقول الديني". وهي الخلاصة التي استنتجها من قراءتي ل**"العقل الأخلاقي العربي"** (ضمن "الجابري وتهافت القراءة اليديولوجية")، والتي أقول فيها:

"لقد قلنا في نهاية **"العقل السياسي العربي"**، أن الكتاب " بحث غني وقيم، بشرط أن نغير عنوانه حتى يوافق محتواه، فيمكن أن يسمى "نشأة الدولة الإسلامية" مثلا. ومن هذا المنظور يصير تحليل دور المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) في محله. وقد كنا ركزنا نقدنا لهذا الكتاب على المنهجية خاصة لأنها أدت إلى تعميمات متعسفة. أما في نهاية هذا الكتاب [**"العقل الأخلاقي العربي"**]، فإنه لا يسعنا إلا أن نقول أن القارئ المتمعن لا يمكنه أن يقبل جل ما ورد فيه، لا على مستوى الإشكاليته، أو المنهجية، أوالمحتوى، كما تم عرضه في بعض العينات التي حللناها.

فرد الأخلاقي إلى السياسي جعل الجابري ينطلق من إشكالية ضيقة، وهي إشكالية "الفتنة الكبرى" التي رفعها الجابري إلى مستوى **الخطيئة الأصلية**. وبما أن السياسي لا يستغرق الأخلاقي، وبما أنه أراد تعميم تشخيصه لأزمة سياسية ظرفية إلى كل الأخلاق، فإنه أخضع تحليله للموروث الأخلاقي إلى قراءة أيديولوجية سافرة. وبما أن الدولة الأموية كانت في أزمة فإنها وجدت الحل في استيراد "أخلاق الطاعة" الفارسية التي هيمنت على الساحة الأخلاقية العربية الإسلامية (وهو استيراد افتراضي لم يحدث فعلا إلا مع الدولة العباسية حسب الجابري). ولهذا جند نفسه للبحث عن "آثار الجريمة" وعن طابورها الخامس في كل ثنايا الموروث السياسي/الأخلاقي.

و"أخلاق الطاعة" الدخيلة لم تكن الغطاء الأيديولوجي ل "الملك العضوض" فحسب، بل كانت من العوائق التي أخرت ظهور الأخلاق الإسلامية "الخالصة". وكأن المسلمين عاشوا قرونا دون أن يدركوا أخلاق دينهم! بل أكثر من هذا، كان عليهم انتظار الجابري، في الربع الأخير من القرن العشرين، ليقول لهم من هو الممثل الحق لهذه الأخلاق، أي العز بن عبد السلام !

ولفهم إلحاح الجابري على البحث عن أخلاق إسلامية "خالصة"، يجب الرجوع إلى كتبه السابقة التي رد فيها أسباب الانحطاط إلى التلوث الفكري الذي أصاب الثقافة الإسلامية بفعل الغنوصية والهرمسية وسليلتهما الصوفية؛ زيادة على الموروث السياسي الفارسي الذي كرس "أخلاق الطاعة". **إلا أنه كان من قبل يهلل للموروث اليوناني العقلاني** أيضا، أما في ميدان الأخلاق فإنه يفضل الإسلام "الخالص"، الذي ليس إلا **إسلام الفقهاء المتزمتين**. وهذا انقلاب جذري من قبل ماركسي سابق!

لقد بدأنا المسار مع الجابري وهو يدعي: "إن المسألة بالنسبة إلينا تتلخص في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي **كتابة سياسية متحيزة**، ونحن متحيزون للديموقراطية. والتحيز للديموقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز "الوجوه المشرقة" والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما **تعرية الاستبداد** بالكشف عن مرتكزاته الأيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية). وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى". وانتهى بنا بالعز بن عبد السلام الذي يقول: "إنْ قِيلَ: هَلْ يَتَسَاوَى أَجْرُ الْحَاكِمِ وَالْمُفْتِي الْقَائِمَيْنِ بِوَظَائِفِ الْحُكْمِ وَالْفُتْيَا أَمْ لَا؟ **فَالْجَوَابُ إنَّ أَجْرَ الْحَاكِمِ أَعْظَمُ لِأَنَّهُ يُفْتِي وَيُلْزِمُ فَلَهُ أَجْرَانِ: أَحَدُهُمَا: عَلَى فُتْيَاهُ وَالْآخَرُ عَلَى إلْزَامِهِ، هَذَا إذَا اسْتَوَتْ الْوَاقِعَةُ الَّتِي فِيهَا الْفُتْيَا وَالْحُكْمِ...**".

وهكذا تحول مشروع الجابري من "تعرية الاستبداد" إلى تكريس الأيديولوجيا الأصولية. ونرجح أن **عبد الله العروي** كان يقصد الجابري بقوله: "... أقرأ بتمعن ما يكتبه ذاك المعارض لي، لأكتشف **أنه أبعد ما يكون عن إنارة قرائه،** وبالأخص هذا الشباب التائه، بل أنه يحاول أن يُحتضن من قبلهم. ولا يثنيه كون الواقع يكذب يوميا ما يزعمه، وبأنه **يعطي الأسلحة للأعداء الذين يدعي محاربتهم...**»[1].

ورغم ما ادعاه الجابري في ختام **"مدخل إلى القرآن الكريم"** (الذي مهد به لتفسير القرآن حسب ترتيب النزول)، إذ يقول : "الآن، وقد شاءت الأقدار أن يأتي هذا الكتاب بعد "رباعية نقد العقل العقل العربي"، نستطيع القول إننا قد **دشنا به عملية قراءة حقل آخر من حقول ثقافتنا العربية الإسلامية**." (ص 427). "فعلا، قدمنا، فيما نعتقد، تعريفا بالقرآن الكريم بددنا فيه كثيرا من الضباب الذي كان – وما يزال – يحول دون التعامل العقلاني مع هذا **النص الديني الذي لم يُشِد بشيء إشادته بالعقل،** وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن القرآن يدعو إلى **دين العقل**[2]، أعني إلى الدين الذي يقوم فيه الاعتقاد على أساس استعمال العقل، انطلاقا من الاعتقاد في وجود الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد وشرائع"..." والحق أن ما يميز الإسلام، رسولا وكتابا، من غيره من الديانات هو **خلوه من ثقل "الأسرار"** (mystères) التي تجعل المعرفة ب "الدين" تقع خارج تناول العقل..." (ص 429). فإنه رغم هذا الادعاء لم يقدم إلا **قراءة سلفية** للقرآن وللدين الإسلامي.

---

[1] Abdallah Laroui**, *Islamisme, modernisme, libéralisme*,** Centre culturel arabe, Casablanca 1997, p. 8

[2] وكما بينت ذلك في كتابي **"الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية"** فإن إشادة القرآن بالعقل لا تكفي لتجعل من الإسلام دين عقل

ملحق 2: إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى

في ختام هذا الباب حول إشكالية اللغة أود بدوري أن أنبه إلى إشكالية أخرى أثارها الجابري، وهي **إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى**. وفي فقرة تحت عنوان **"كيف يمكن ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني؟"** يقول: "وانطلاقا من هذا الشاغل الابستيمولوجي نسجل، بادئ ذي بدء، أن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية، سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلهما العام إلى **النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين**، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر" (بنية العقل العربي، ط 1986، ص 37).

"نعم قد يقال أن طبيعة موضوع العلوم البيانية الاستدلالية، وهو النص، يفرض الاتجاه بالتفكير كله إلى ملاحقة اللفظ والمعنى. وهذا صحيح. ولكن النص يمكن أن ينظر إليه كألفاظ وكعبارات ولغة خطاب، ويمكن أن ينظر إليه كمعاني ومقاصد، كجملة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسكاكي، اختاروا النظر إليه من المنظور الأول: **اللفظ أولا، والمعنى ثانيا أو ثالثا** (= المعنى ومعنى المعنى) فكان لهذا عدة نتائج على العقل البياني ونتاجه المعرفي، نذكر منها ما يلي:

ففي **ميدان النحو** كان الدرس النحوي درسا منطقيا [...] جعلهم يتجاوزون حدود النحو، ويطرحون مسائل هي من ميدان المنطق وليس من ميدان اللغة، فخلطوا هكذا بين الإثنين وصاروا يرون في النحو منطقا يعني بالمعاني عنايته بالألفاظ، يشرع لهذه كما يشرع لتلك [...]

أما في **مجال الفقه** فلقد كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى أن أخذ الفقهاء يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقا من تعقب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي من "المواضعة" اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز معا، أو على الأقل **همشوا إلى درجة كبيرة، مقاصد الشريعة** كما لاحظ ذلك الشاطبي، فأصبحت "مقاصد اللغة" – إذا جاز التعبير – هي المتحكمة. [...]

أما في **علم الكلام** فلقد أدى الانسياق مع متاهات إشكالية اللفظ والمعنى والخضوع لمنطقها إلى خنق العقل وتحجيم دوره [...] لقد انخرط المتكلمون في ذات الإشكالية بثلاث قضايا من قضاياهم الأساسية [...]: قضية خلق القرآن ومسألة التأويل ومسألة الإعجاز. وكما رأينا، فقد انتهت بهم مناقشاتهم حول القضية الأولى إلى تكريس "حل وسط" يقول بأن القرآن قديم بمعانيه مخلوق بألفاظه وحروفه، مما يعمق الفصل بين اللفظ والمعنى. وهذا الحل الوسط لمشكلة جزئية، بل ومفتعلة، كان ينطوي في الحقيقة على نسف علم الكلام من أساسه. ذلك أن القول ب"قدم" معاني القرآن، فضلا عن أنه لا يتأتى إلا مع الفصل بين اللفظ والمعنى، بين اللغة والفكر، فإنه يجر حتما، وهذا ما جرى بالفعل، إلى ربط معاني القرآن بنوع من المواضعة اللغوية كما كانت في زمن معين. والنتيجة: اعتماد اللغة سلطة مرجعية محددة للفكر، فيصبح ما يقوله "أهل اللغة"، بصدد لفظ هو القول الفصل في المشكلة الفكرية موضوع النقاش. وبما أن مشاكل علم الكلام هي ميتافيزيقية، تعلو على الزمان والمكان، فإن اللغة التي تملك القول الفصل في هذه المشاكل سترتفع هي الأخرى، بل سترفع، إلى مستوى تلك المشاكل، مستوى الميتافيزيقا، فيصبح اللفظ بالتالي ذا قيمة ميتافيزيقية بذاته، مما يفتح المجال إلى واسعا لتسويد اللغة على الفكر واللفظ على المعنى ونظام الخطاب على نظام العقل، والكل بمعنى واحد. وقد تجلى هذا واضحا في مناقشات المتكلمين لمسألة الإعجاز في القرآن حيث جرهم الانشغال باللفظ والنظم في النص القرآني انشغالا جعلهم يهملون أو يغفلون المقاصد والأهداف، فسقطوا فيما سقط فيه الفقهاء: لقد وجهوا الاهتمام، من حيث لم يقصدوا، إلى الألفاظ ونظمها، على حساب الاهتمام بالمعاني وبعديها الخلقي والإجتماعي، فأصبح القرآن ألفاظا ونغما وتوارت إلى الظل معانيه ومقاصده.

أما في **مجال البلاغة** حيث كان الانخراط في إشكالية اللفظ والمعنى أشد وأقوى – وهذا مفهوم – فقد كانت النتيجة مضاعفة: الانخراط في مشاكل المتكلمين من جهة ومشاكل الفقهاء من جهة أخرى، فأصبح الرأي في مسألة بلاغية مقيدا بما يمكن أن ينتج عنه على مستوى الكلام والفقه معا، وبالتالي أصبح خاضعا لقضايا هذين العلمين، خضوعا مباشرا في كثير من الأحيان مما كانت نتيجته تقيد البلاغيين بالمواضعة اللغوية، القديمة، مواضعة السلف واعتبارها سلطة مرجعية لا تطالها أية سلطة، فصار المعيار البلاغي واحدا ثابتا: التزام طريقة القدماء في الشكل والمضمون، وعندما استنفذ المضمون كل إمكانيات الإستعادة والإعادة والإجترار صارت السلطة كلها للشكل، للفظ والمحسنات اللفظية." (ص 103-104)

ويستنتج الجابري من هذا الانفصال: "إن "نظام الخطاب" –وهذا تعبير للباقلاني، وهو ذاته "النظم" عند الجرجاني- إن نظام الخطاب كما تعرفنا عليه في الصفحات الماضية لا يتعدى في أعمق معانيه، عندهم، ما عبر عنه الجرجاني ب"تعليق" الكلام بعضه على بعض مع "توخي معاني النحو وأصوله وقوانينه"، مع ما يرتبط بذلك مما أسماه السكاكي المعرفة ب"خواص تراكيب الكلام وصياغة المعاني". وواضح أن نظام الخطاب بهذا المعنى هو غير نظام العقل: نظام الخطاب هو **"ما يوجب الفاعلية والمفعولية" على صعيد الكلام**، أما نظام العقل فهو **ما يوجب الفاعلية والمفعولية على صعيد الأشياء**، أشياء العالم الفكري والحسي. إنه بكلمة واحدة **نظم السببية**، وهذا ما لا يريد العقل البياني أن يراه في الأشياء كما سنبين بوضوح في الفصل القادم". (ص 105).

لقد انطلق الجابري من **"عيب"** شخصه في الخطاب البياني، وهو الفصل بين اللفظ والمعنى الذي جعله يتعامى عن نظم السببية. إلا أن الفصل بين اللفظ والمعنى – أي بين الدال والمدلول – ليس هو سبب ما شخصه من "مشاكل". ففي

مجال النحو فإنه من العسير إيجاد معيار للفصل بينه وبين المنطق، كما أنه من الصعب تحديد العلاقة بينهما[1]. وفي **مجال الفقه** يتجاهل الجابري أن **المصلحة** كانت حاضرة منذ االبدء وهي من مقاصد الشريعة[2]. وفي **مجال علم الكلام** فإن ال"حل الوسط" الذي يقول عنه الجابري بأنه أدى إلى **"نسف علم الكلام من أساسه"** كان مخرجا للمعضلات التي واجهها علم الكلام والتي لا تعود إلى الفصل المزعوم بين اللفظ والمعنى، بل إلى كونها معضلات نابعة من طبيعة الأسئلة المطروحة (الجبر، الاختيار،الكسب؛ الحكم على مرتكب الكبائر، أهو كافر أم عاص أم في منزلة بين المنزلتين؟؛ مسألة خلق القرآن...). وما نشأ عن هذه الأسئلة من استقطاب حاول البعض الخروج منه بحل وسط، لأن لا القضية ولا نقيضها كان حلا مرضيا. وفي **مجال البلاغة** فقد كان من تحصيل الحاصل أن يكون **"الرأي في مسألة بلاغية مقيدا بما يمكن أن ينتج عنه على مستوى الكلام والفقه معا"** لأن البيان وجد أساسا لتفسير القرآن.

مع العلم أن الفصل بين اللفظ والمعنى من **مسلمات اللسانيات الحديثة** التي وضعها فرديناند دي سوسير، وهو ما يسمى **باعتباطية الرمز** (l'arbitraire du signe) ، أي اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول. وما يجري على مستوى اللفظ يجري على **مستوى النص،** وهذا ما وظفه **محمد أركون** في محاولاته لإعادة قراءة التراث على أسس منهجية جديدة. فقد وظف أركون مفهوم "سياج مركزية الخطاب" « la clôture logocentrique » الذي طبقه دريدا على الفكر الغربي في كتابه De la grammatologie. وهذا المفهوم يشير إلى الاستحالة التي يواجهها العقل للظهور لنفسه أو لغيره بدون واسطة لغة ما، أي بواسطة كلمة داخلية أو خارجية أو مكتوبة. وهذا لا يعني أن حدود اللغة تطابق حدود الفكر، نظرا لكون الفكر بإمكانه أن يجدد إمكانيات اللغة ويرفع من فعاليتها. وهذا يعني أن بإمكان مؤرخ اليوم أن يخرج من السياج المضروب عبر التاريخ ليكشف عما غُطيَ عليه[3]. وهو يريد تجاوز الإشكاليات القديمة التي نُظر من خلالها للتراث الإسلامي، كما فعل كثير من المفكرين المعاصرين مع النصوص اليهودية والمسيحية. إذ أنه لاحظ أن المتكلمين المعاصرين لم يصيروا بالنقد إلى الحدود التي يتطلبها الفكر النقدي المعاصر، ولا هم أعادوا الحياة للتعالي الذي تميز به علم الكلام القديم[4]."

ويكفي أن نراجع ما قاله مشاهير علم البيان ليترائى لنا أن الانفصال بين اللفظ والمعنى لم يكن مطروحا بالطريقة التي وظفها الجابري، بل من حيث **قابلية اللفظ لعدة معاني.** وقد عرف **السكاكي** علم البيان بقوله **:"إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه".** وفي مقدمة تلخيصه لقضايا علم البيان تعرض للكلام عن الدلالات وكان في كلامه عنها متأثرا برأي الفخر الرازي فيها. وقد قسمها إلى **الدلالة الوضعية للألفاظ، والدلالة العقلية أو الالتزامية،** وعن الدلالة الأولى يقول إنّه لا يجوز إرجاع الفصاحة والبلاغة إلى الدلالة اللفظية، غير أنّه قد يلابسها ما يفيد الكلام جمالا وزينة. أمّا الدلالة العقلية أو الالتزامية فهي التي تجري في الصور البيانية وهي تختلف عن الدلالة الوضعية.

وهذه الدلالة العقلية أو الالتزامية إمّا أن تكون من باب دلالة اللازم على الملزوم كدلالة كثرة الرماد على الكرم في الكناية، وإما من باب دلالة الملزوم على اللازم، أي دلالة المسبب على السبب كقوله تعالى: "وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً"، فالرزق لا ينزل من السماء ولكن الذي ينزل مطر ينشأ عنه النبات الذي منه طعامنا ورزقنا، فالرزق هو المسبب أو الملزوم الذي دلّ على السبب أو اللازم، وذلك على نحو ما هو معروف في المجاز المرسل.

ثمّ يخلص من هذه المقدمة التي يغلب عليها أسلوب المنطق إلى أن علم البيان يتناول التشبيه والمجاز والكناية.**"[5]**

---

[1] Jean-Claude Pariente**,** ***Grammaire et logique à Port-Royal,*** Histoire Épistémologie Langage Année 1984 6-1 pp. 57-75

[2] وضع **ابن عاشور** في مقاصده أربعة ضوابط للمقاصد بقوله: "المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة.. فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة **ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها،** أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون،كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصلاح المجتمع.. وأما المعاني العرفية فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضد ذينك يؤثر ضد أثرهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر." (فارس العزاوي، **مدخل إلى علم المقاصد** (3/5)، موقع الألوكة الشرعية)

[3] Mohamed Arkoun, ***Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique***, in ***Essais sur la pensée islamique***, Maisonneuve et Larose, 1973, pp. 189-190

[4] Mohamed Arkoun, ***Comment lire le Coran*** ? in ***Le Coran***, traduit de l'arabe par Kasimirski, G. F. Flammarion, 1970, 12

كان بإمكاني الاستشهاد بدريدا مباشرة إلا أني أفضل الاستشهاد بالمؤلفين العرب، خاصة المغاربيين منهم، لأبين ما كان يدور في المنطقة من أفكار في المرحلة التي ألف فيها الجابري. وقد كان **عبد الكبير الخطيبي** أبرز المعبرين عن نظرية التفكيك الدريدية

[5] عبد العزيز عتيق، **علم البيان،** الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان 1985 (المكتبة الوقفية)، ص 32-31

ملحق 3: عجز العربي بسبب عجز لغته

والواقع أن الجابري انطلق في في تحليله للاشكاليات التي تطرحها اللغة من كثير من **المسلمات المتداولة في الأوساط الثقافية المغاربية** (أتعلق الأمر بالعلاقة بين الفصحى والعامية أو الخط أو لغة التدريس أو مفهوم "اللغة الأم"...)، والتي من كثرة تداولها تحولت إلى حقائق. ولربما أنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون اللغة هي موضوع أحد المؤلفات القليلة في ميدان الفلسفة التي أنتجها المغرب العربي. يتعلق الأمر ب **"الكلام العربي" لمنصف الشلي**[1]. والكتاب ينطلق نظريا من مسلمة أن "تحليل اللغة يقدم لنا نظرة مباشرة على بنية السلوك" (ص 19)؛ وأن الانسان يتصور علاقته بالكون، ورسمَ وغايةَ سلوكه حسب البنية اللغوية التي يمتلكها (ص 20). ورغم أن المؤلف لا يستشهد بأي مرجع في اللسانيات، إلا أن إشكاليته تحيل إلى فرضية النسبية اللغوية.

كما ينطلق عمليا من تجربتين وجوديتين: **الأولى** عندما كان المؤلف في سن الثامنة أو التاسعة، نهض باكرا ليسبح في البحر، وإذا به يسمع صوتين أحدهما يقول له "الما بارد" والثاني « l'eau est froide » ؛ فقد شعر أن الصوتين لا يخترقان المكان بل يستحوذان عليه لتشكله كل واحدة منها على منوالها: وفعليا كان شعوري مزدوجا لأن كل واحدة من هذين اللغتين كانت تنقلني إلى عالم مختلف، وما كان يفصل هذين العالمين لم يكن سنوات ضوئية بل انفصال في صورته المطلقة: فالبحر صار مزدوجا، والرمل وكذلك السماء والضوء والشمس، التي لم تطلع بعد، وكلها ملفوفة بشعور ديني مختلف. أما التجربة **الثانية** فقد حدثت وهو في بداية المراهقة أثناء استماعه لأغنية لمحمد عبد الوهاب كانت مسجلة على اسطوانتين، وعندما انتهت الأسطوانة الأولى شَغَّل خطأ أسطوانه لبورودين (Borodine)؛ وفجأة تغير شكل كل الأشياء المحيطة به. ومما يتذكره أنه كانت معلقة على الحائط لوحتين إحداهما لـڤيني (Vigny) والثانية لجورج ساند (Sand)، وعندما كان يستمع لمحمد عبد الوهاب كانت ملامحهما ترمز ل"الرومي"؛ إلا أنه مع النغمات الأولى ل"الأمير إيغور" (Prince Igor) تلاشت ملامحهما السابقة وحلت محلها ملامحهما الأصلية. والسجاد على الأرض الذي كان في اللحظة السابقة في محيطه الأصيل اكتسب سحنة إغرابية وصار يرمز إلى ألف ليلة وليلة في صيغتها الغربية. (ص 12-14)

وتحليل اللغة في نظر **الشلي** يحيلنا مباشرة إلى بنية الفعل، "إذ أن **اللغة تحمل في طيها قيما**، واستعمال لغة ما يقتضي البحث عن هذه القيم. واللغة العربية مكونه بحيث أن الناطق بها يعتبر الانفصال عن البيولوجيا وما ينتجه الوعي كفعل متواصل وكقيمة، ولهذا لا تستطيع العربية أن تكون وسيلة للتعبير لوعي يعتبر نفسه كائنا والذي يعكس ذاته في عمل خارجي" (ص 262). ومجمل إشكالية الكتاب أن الناطق باللغات الغربية يوظف المفاهيم كأدوات يتحكم بواسطتها في العالم الخارجي، في حين أن الناطق بالعربية يتماهى مع كلامه وكأنه جزء من الطبيعة بحيث لا يمكنه التمييز بين الذات والموضوع ! **ومشكلة العربي لا تكمن في لغته فحسب بل في نفسيته أيضا، فالحياة عند العربي في خدمة القوة**، إلا أن هذه القوة تضيع عبثا لأنها تريد دائما أن تعيد الانطلاق من الصفر، وهي بذلك ترفض أن تراكم القوة المبذولة، وهذا أحد مصادر ضعفها أمام الأمم التي عرفت كيف تراكم قوتها (ص 250). وهكذا يُنظِّر الشلي العجز الفطري للعربي على السيطرة على الطبيعة، مؤديا بأطروحته إلى حافة العبث؛ ولو أن أطروحته صدرت عن مستشرق لاتهم بالماهوية (essentialisme) والعنصرية.

ويشتمل الكتاب على فصل ثالث عنوانه:" **"الوجود" لا يعبر عنه إلا بصيغة الماضي"** (ص 68 - 74) (L'« être » n'est exprimé qu'au passé). وفيه يدعي أن التعبير عن الكينونة في اللغة العربية لا يتم إلا بالفعل الماضي "كانَ"! ولو أن الأمر صحيح لما تمكنتُ عمليا من ترجمة عنوان الفصل. وعكس ما يدعي توجد عدة مقابلات ل "être" في العربية، وهي: "الكائن"، "الوجود"، و "الأيس" ("أيس" وهوخلاف "ليس"). ومع العلم أن "كان" قابل للتصريف في الأزمنة الأخرى: كان، يكون، سيكون[2]...

وهذا يعني أن كل الأطروحة مبنية على جهل للغة العربية !

ملحق 4، الإبستمية الفوكوية

يبدأ الجابري بتقديم ملخص لمقال ميشيل فوكو: "[...] نحو نقد للعقل السياسي"[3]، ثم يختم الملخص قائلا: "الهجوم على المعقولية السياسية" معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يضفي الشرعية والمعقولية عليها. وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا "الحفر" في مفهوم الراعي والرعية إلى القول: إن الديموقراطيات الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها البراقة

---

[1] Moncef Chelli, ***La parole arabe***, Sindbad, Paris 1980

[2] وإذا اردنا تصريف فعل "كان" للأضرب التي يصرف إليها الفعل في الفرنسية، نقول "قد يكون" في ضرب الشرط conditionnel، "فليكن" في ضرب الاحتمال أو المضارع المجزوم subjonctif. ويمكن استعمال تصريف "كان" كفعل مساعد للحصول على مقابل الأزمنة المركبة في الفرنسية.

[3] Michel Foucault, ***« Omnes et singulatum : Vers une critique de la raison politique »***, *Le Débat (Paris),* n° 44 (novembre 1986)

وبالرجوع للمقال نفسه نكتشف ان ملخص الجابري لم يتناول الإشكالية الأساسية للنص والتي تتعلق بطبيعة السلطة والدولة، إذ اكتفى بعرض إشكالية هامشية فيه.

"تقنية غربية" في ممارسة السلطة، قوامها حفنة من الرعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموما في غير ما حاجة على مثل هذا "الحفر" لنتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهرا وجوهرا، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها." (ص 42).

والمشكلة مع هذا الملخص تكمن في كونه لا يعكس الإشكالية الفوكووية حول السلطة. إذ أن ما كان يشغل فوكو ليس هو كون أقلية تستبد بالسلطة، بل هو الكشف عن كل أشكال المراقبة التي ظهرت مع الدولة الحديثة، التي انتقلت من مراقبة الإقليم إلى مراقبة السكان. وهو ما سماه فوكو بسياسة الأحياء biopolitique والسلطة على الأحياء biopouvoir. ولو أن الجابري قرأ فوكو فعلا لوجد عنده "أخلاق الطاعة" (بمعنى "التطويع") تحت مفهوم "المَعيَرة" la normalisation، وهي آلية للتطويع تُخضع بواسطتها السلطة (وهي ليست "حفنة من الرعاة") جسم الإنسان بصفته حيزا مكانيا، ونواة للسلوكات، وكديمومة داخلية، وكطاقة. فالسلطة الحديثة تخلت عن أساليب القمع القديمة وصارت تتحكم في الأجسام بواسطة التطويع الذي تخضع له في المؤسسات الحديثة: كالسجون والمصانع والمدارس ومستشفيات الأمراض العقلية...[1]

وقد تطرق **موريس بلانشو** لمسألة اللاشعور عند فوكو قائلا أن فوكو عندما يدرس الخطاب لا يرفض التاريخ بل يكشف فيه عن انقطاعات، وعن مسكوت عنه، لها صفة محلية وليست كونية. وهي لا تفترض وجود سردية صامتة، متواصلة وشاملة، تؤثر بشكل غامض على الفكر وتجعل منه موضوع شبهة دائمة. ونظرا لأن فوكو لم يكن لديه أي ميل للتحليل النفسي، فإنه لم يكن مستعدا لأن يمنح أي اعتبار للاشعور جمعي شامل، يمثل قاعدة لكل خطاب ولكل تاريخ؛ وهو ضرب من "العطية السابقة للخطاب" « providence prédiscurcive » التي يمكن تحويل سلطاتها العليا إلى دلالات شخصية، قد تكون خلاقة أو مهدمة."[2]

وخلاصة القول فيما يتعلق بمسألة المنهج عند فوكو هي أنه من العسير حصره في منهج معين، فقد كان هاجسه هو الإنعتاق من كل منهج يكون منفذا لدوغمائية متخفية. ويعد فوكو من أبرز ممثلي فلسفة الاختلاف (وتدعى أيضا بالنتشوية الجديدة)، إلى جانب دريدا ودولوز وغيرهما. وهي تيار فلسفي ظهر في فرنسا بعد ماي 1968. وهي تقوم على قراءة خاصة لفلسفات هيجل ونتشه وهيدغر وسارتر. وكما هو معروف فإن جزء من فلسفة هيدغر إنما هو إعادة قراءة لنيتشه، وكل من سارتر ودريدا متأثر بهيدغر.

لقد أراد هذا التيار الدفع بالتحرر إلى منتهاه من خلال الانفتاح على كل ما هو هامشي (وإن كان أحيانا يمثل غالبية مقموعة كالمرأة) والذي لا يجد له موطئ قدم في ثقافة رسمية تنطق باسم الطبقة المسيطرة وعلى رأسها الرجل الأبيض الغربي. ووسيلة هذا التحرر تكمن في تفكيك الخطاب الميتافيزيقي (الذي هيمن على تاريخ الفلسفة منذ سقراط إلى هيجل) والفلسفة بصفتها أيديولوجا للإثنية الأوروبية، وهي أيديولوجيا من حيث أنها تُظهر الوضع الحاصل وكأنه وضع شرعي والامتيازات التقليدية (أي الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية) بأنها حصيلة تفوق طبيعي.[3]

ويقول **بوريس وزمان** أن فوكو أدرك ما قد تقدمه انتروبولوجيا مجددة لكل العلوم التي لها اتصال بها. وفي الفصل الأخير ل"الكلمات والأشياء" الذي يقارن فيه بين الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي، يقدم هذين العلمين ك "علوم مضادة" « contre-sciences » تقدم مبدأ "للقلق" و "لأعادة النظر" لمجالات عديدة من مجالات المعرفة حول الانسان.[4]

ملحق 5، مفهوم البنيوية عند الجابري

يتحدث الجابري كثيرا عن المنهج البنيوي، ويقول في **"العقل الأخلاقي العربي"** :"أما عن المنهج فيمكن القول باختصار: إنه نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا **"نحن والتراث": التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي.** والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها بل فقط طريقة ممارستها. ذلك أننا سنمارس هذه الخطوات بصورة تركيبية. ومعنى هذا أننا لن نفصل "التكوين" عن "البنية"، كما فعلنا في "العقل النظري"، ولا "المحددات" عن "التجليات"، كما فعلنا في "العقل السياسي"، بل سنسلك مسلكا أقرب إلى مسلكنا في "تكوين العقل العربي". [...]

---

[1] Frédéric Gros, ***Michel Foucault***, P.U.F., 4è édition : 2010, pp. 66-67

[2] Maurice Blanchot, ***Michel Foucault tel que je l'imagine,*** Ed. Fata Morgana, 1986

« Or, Foucault, quand il s'occupe du discours, ne rejette pas l'histoire, mais il y distingue des discontinuités, des discrétions, nullement universelles, mais locales, qui ne supposent pas que, par en dessous, persévère un grand récit silencieux, une rumeur continue, immense et illimitée qu'il faudrait réprimer (ou refouler), à la manière d'un non-dit mystérieux ou d'un non-pensé qui non seulement attendrait sa revanche, mais travaillerait obscurément la pensée en rendant celle-ci éternellement douteuse. Autrement dit, Foucault, que la psychanalyse n'a jamais passionné, est encore moins prêt à tenir compte d'un grand inconscient collectif, soubassement de tout discours et de toute histoire, sorte de «providence prédiscursive» dont nous n'aurions plus qu'à transformer en significations personnelles les instances souveraines, peut-être créatrices, peut être destructrices. » (pp. 24-25)

[3] Vincent Descombes, ***Le même et l'autre, quarante ans de philosophie française (1933-1978),*** Les Editions de Minuit, 1979, p. 161

[4] Boris Wiseman, ***Lévi-Strauss, l'inconscient et les sciences humaines,*** Open Edition

و "الواقع أن "التحليل التكويني" والتحليل البنيوي ستتم ممارستهما هنا في آن واحد. ذلك لأننا سنتناول كل نظام من خلال ما ندعوه هنا ب "**القيمة المركزية**". والنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه "القيمة المركزية" يعني التعامل مع هذه [النظم] كبنية. **وإذن فالمنظور الذي ننطلق منه سيكون بنيويا**. أما جانب "التكوين" فستتم معالجته من خلال النظر في "أصول وفصول" هذا النظام أو ذلك، ثم علاقة التأثير والتداخل بين النظم نفسها." (ص 23)

ويزيد الجابري قائلا: أن "الثقافة العربية قد عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاما واحدا". [...] "وإذن ف **"العقل الأخلاقي العربي" هو "عقل" متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته**. هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت وما تزال مسرحا تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية: فمنذ عصر التدوين، الذي تلا عصر "الفتوحات" مباشرة، برز الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي، علاوة على الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص"، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية. وبما أن كل واحد من هذه الموروثات الخمس كان امتدادا لثقافات مكتملة وراسخة، فقد كان لا بد من أن يحمل معه، بصورة أو بأخرى، نظام القيم الخاص بالثقافة التي يمثلها. ومن هنا يمكن التمييز – مبدئيا على الأقل – بين خمس نظم للقيم، في الثقافة العربية الإسلامية، سنعرض لها بعد قليل." (ص 22)

"وبطبيعة الحال كان لا بد لهذه النظم – وهي تتزاحم على مسرح الثقافة العربية – من ان يحصل بينها احتكاك وتداخل وتلاقح ومنافسة وصراع الخ، وبالتالي كان لا بد من بروز هيمنة هذا النظام من القيم، الخاص بهذا الموروث أو ذلك، في هذا العصر او ذلك، فينتج عن ذلك ما نسميه هنا ب "المحصلة" التي تبرز كممثل للثقافة العربية "الواحدة" وبالتالي ك "عقل أخلاقي عربي". **والحق أن الأمر يتعلق هنا ب "محصلة" اعتبارية فقط** virtuelle ! أما في الواقع المعيش فالتنافس والصراع بين نظم القيم لا يكاد يهدأ حتى يستيقظ، في جميع المجتمعات، خاصة منها تلك التي شيدت لنفسها إمبراطوريات؛ ومن هنا القلق شبه الدائم الذي تعاني منه هذه المجتمعات. والمجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد – وما زال إلى اليوم – مجتمعا قلقا، على مستوى القيم على الأقل." (ص 22).

ويتبين لنا من هذا المقتطف أن الجابري **عجز عن التنزيل الاجرائي للمنهج البنيوي**. فهو يقول أن لكل نظام من أنظمة القيم "قيمة مركزية"، لكن "محصلة" هذه القيم ليست إلا "**محصلة اعتبارية"!** أي أنها محصلة لا وجود لها في الواقع. وهذا يعني أنه لم يتمكن من إيجاد المبدأ الذي تنبني عليه البنية الكلية التي تضم أنظمة القيم. فكيف يمكن القول أن العقل الأخلاقي العربي "واحد في بنيته" إذا كانت هذه البنية بدون مبدء مُبنين؟

الملحق 6، اللاشعور السياسي

يتناول الجابري أيضا اللاشعور السياسي في كتابه "**العقل السياسي العربي**"، من خلال عرضه لنظرية ريجيس دوبري الواردة في كتابه "**نقد العقل السياسي**" (Régis Debray, **Critique de la raison politique,** Gallimard, Paris 1981) إذ يقول: "فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وعيهم ذاك، خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف اشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لا ينتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بعضهم مع بعض، ب "حرية"، بل إنهم هم أنفسهم نتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك. وكما هو الحال تماما بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، فإن الجماعات البشرية المنظمة لها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديانات وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أعراضه وضوحا، لا شعور نطلق عليه ها هنا اسم "اللاشعور السياسي". إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة سيكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية [=خلافا لمثل أفلاطون]، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا مما ينتمي إلى عالم الغيبيات [على الرغم من شؤم التشابه اللفظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ] إنه لا يتحدد بأشكال رمزية طافية على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست الأشكال الرمزية تلك إلا رسوما لها وبصمات" (دوبرين "نقد العقل السياسي" ص 51) (ص 13-12). ويوضح الجابري توظيفه لهذا المفهوم في مجال بحثه قائلا: "وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم "اللاشعور السياسي" عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. وإذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه "الديني" و "العشائري" اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي بل لا بد من النظر إليه أيضا على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي.[...] "وإذن فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس "الاختيار السياسي" وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائما على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه، وهذا ما سيظهر جليا من خلال فصول هذا الكتاب." (ص 14-13)

وعلى القارئ أن ينتظر الصفحة 356 ليصادف محتوى "اللاشعور السياسي" للعقل السياسي العربي. إذ يقول الجابري: "ان هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالة وكافية لإثبات الأطروحة التي نريد بلورتها وهي أن العقل السياسي

العربي **مسكون ببنية المماثلة بين الإله و"الأمير"** (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكا أو سلطانا أو رئيسا أو زعيما)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج "المستبد العادل"، لا فرق بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسمائها)." (ص 356)

ومجمل أطروحة دوبري أن الإنسان لم يتطور قط، فكل المعتقدات التي ظن البعض أن الحضارة الصناعية قبرتها نهائيا، تعود اليوم إلى السطح، وكلما ازداد تقدم البلد من الناحية الصناعية والتقنية، ظهر هذا العود بشكل أقوى، لكن تارة يكون ذلك بشكل مباشر وتارة بشكل خفي. فالدوافع التي كانت وراء بناء الأهرامات في الماضي، هي نفسها التي تدفع اليوم لبناء أضرحة الزعماء الكبار وتحنيط جثثهم[1]. و "تحديث البنى الاقتصادية زاد من عتاقة الذهنيات بدل التخفيف منها. والأرض الأمريكية هي الأرض الموعودة للبدائية في شتى أشكالها. والكل يعرف، أنه في قمة الرقي، وفي البلد الأكثر تقنينا standardisation، والذي تجاوز المرحلة الصناعية، توجد أكثر الطوائف الدينية استعدادا للموت (جيم جونس)، والصراعات العرقية الأكثر ضراوة، والتنافس السياسي الأكثر وحشية. وفي المقابل توجد أيضا أكثر الأقليات الثقافية حيوية، وأكبر عدد من الإذاعات المحلية"[2]. فـ"العقيدة" في منظور دوبريه معطى متجذر في النفس الإنسانية لا يمكن تجاوزه.

إن دوبري لا يدين الظاهرة التي عاينها، بل أنه يرى أن كل مجتمع في حاجة إلى متعالي يكون سندا للهُوية الجماعية. فهو لا يريد التخلص من "العقيدة" بل يريد "عقيدة" وحدودا تميز الداخل عن الخارج. والعقيدة التي يريدها هي قبل كل شيء رمز للهُوية الجماعية، بغض النظر عن محتواها العقدي، وهو شخصيا يفضل عقيدة عَلمانية يتحول فيها التراث الديني الفرنسي إلى تراث ثقافي[3]. في حين أن الجابري يريد "تحويل "العقيدة" إلى مجرد "رأي" كشرط لتجديد العقل السياسي العربي (ص 374).

وكما بينت ذلك في كتابي **"الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية"**، وظف الجابري نظرية دوبريه في غير محلها لأنه تجاهل، أو جهل، إشكالية دوبري.

---

[1] Régis Debray, ***Critique de la raison politique,*** Gallimard, Paris 1981, p. 17

[2] Ibid, p. 456

[3] يخصص دوبري كتابه "زمن الأخوة" ***Le moment fraternité*** لهذا الموضوع. ويقول في مقدمة الكتاب (الفصل) الأول:" إن الأمر ليس فرضية [أطروحة] بل ملاحظة [إقرار]: كل نحن يلتئم بعملية تقديس، مقصودة أو لا. فالمقدس ليس ترفا شخصيا، ولا بذخا، ولا إضافة روحية، بل من ضرورات الحياة: إنها الوسيلة الموثوقة التي تتوفر عليها جماعة غير محددة المعالم لخلق ما هو مشترك ولتجعل من نفسها جسما واحدا يمكنها من الاستمرار."

« C’est moins une thèse qu’un constat : un nous se noue par un acte, délibéré ou non, de sacralisation. Le sacré ne représente donc pas un luxe personnel, dépense somptuaire ou supplément d’âme, mais un bien de première nécessité : c’est le plus sûr moyen de mise en commun dont dispose un ensemble flou pour faire corps et se perpétuer. »

Régis Debray, ***Le moment fraternité***, Gallimard 2009, p 19

الكتاب الرابع: وحدة العقل العربي الإسلامي

(أهدى طرابيشي هذا الكتاب للباحث المغربي الراحل جمال الدين العلوي، وهو الكتاب الثاني الذي يهديه لشخصية مغربية بعد محمد الباهي)

يشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول، خصص كل واحد منها لشخصية ممثلة للفكر العربي الإسلام.

الفصل الأول: ابن سينا: أسطورة الفلسفة المشرقية

يقول طرابيشي في أول فقرة من هذا الفصل: «ما تشبث ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فَعَلة العقل العربي الإسلامي عن موقعه في نسق معرفي للزج به، على سبيل التشهير، في نسق معرفي آخر، **تشبثه بإزاحة ابن سينا من البرهان "العقلاني" إلى العرفان "اللاعقلاني"**. وأن حملته التشهيرية عليه "ذات طابع هذائي."[1](ص11)
فابن سينا، في نظر الجابري، هو "أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام"[2]. وهو "المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط"[3]. وهو الذي كرس "بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له ابعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة"[4]. و "إن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها، بتصوفها وعلومها السرية السحرية... وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله... وهو بكل تناقضاته يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه"[5]. وأن "ابن سينا قد "جند نفسه"، من خلال فلسفته المشرقية، لإضفاء "المشروعية العقلية على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها الإسلام كحضارة وثقافة عن الحضارات والثقافات القديمة"[6]. ومن خلال "عملية التخريب الذاتي التي مارسها عقل ابن سينا"، كان هو الصانع الفكري لعصر الانحطاط وذلك بقدر ما "ترك فلسفته المشرقية تقدم نفسها ك "علم" وك "معرفة" لأيديولوجيا عصر الانحطاط"[7]. وأنه "نستطيع أن نقول إن الضربة الحقيقية التي اصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الإسلام، لم تكن تلك التي تعزى إلى الغزالي بسبب كتابه "تهافت الفلاسفة"، بل كانت تلك التي جاءت على يد "أكبر" فيلسوف في الإسلام: الشيخ الرئيس ابن سينا..."[8]. (ص 13-11)

الملف الاستشراقي للفلسفة المشرقية

وللرد على مزاعم الجابري يخصص طرابيشي جل الفصل للنبش في موضوع ما يدعى بالفلسفة المشرقية، قائلا: "فمن جهة أولى، سنعمل على إعادة بناء الملف العقلاني "للفلسفة المشرقية" بما يبطل تورط ابن سينا في جريمة "قتل العقل والمنطق في الوعي العربي". وسنعمل من الجهة الثانية على إثبات عدم وقوع الجريمة أصلا، اعتقادا منا... أن الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، أو في أدنى الأحوال صرعة استشراقيه. وبدون أن ننفي أن للفلسفة المشرقية الموهومة جذورا تاريخية... فإننا نعتقد اعتقادا راسخا أن المستشرقين، أو غالبية منهم على الأقل، هم الذين استنبتوا من تلك الجذور شجرة، وهم الذين استزرعوا من الشجرة غابة". (ص 14)

و "قد نشا الإشكال، أول ما نشأ، **كصعوبة لغوية اعترضت سبيل المستشرقين**"، موضوعها قصة ابن طفيل الفلسفية "حي بن يقظان" التي ترجمت على كثير من اللغات الأوروبية. "والحال، أن ابن طفيل كان افتتح قصته بالقول: "سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم – منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي – أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتناقها"[9]. "وقد اختار بوكوك الابن Edward Pococke (1648-1728) مترجم القصة إلى اللاتينية، أن يترجم لفظ "مشرقية" بمعنى "شرقية" orientali **تقديرا منه بأنها تحيل إلى فلسفة الهند**. وقد قال بصدد ذلك: "من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده [ابن سينا] في هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه فلسفة الشرقيين أي الهنود، وقارنها بتعاليم

---

[1] طرابيشي، **"مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة"**، دار الساقي، بيروت 1993، ص 109
[2] الجابري، **"نحن والتراث"**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1982، ص 211
[3] المصدر نفسه، ص 141
[4] المصدر نفسه، ص 56
[5] الجابري، **"تكوين العقل العربي"**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1985، ص 268
[6] **"نحن والتراث"**، ص 209
[7] المصدر نفسه، 222
[8] المصدر نفسه، ص 211 و 227
[9] **"حي بن يقظان"** لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة 1966، ص 52

المشائين. والذي يجعلنا نفترض هذا الفرض هو أن أبا الريحان البيروني، وكان معاصرا له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة، ومن جهة أخرى علم الفلسفة بشهادة أبي الفرج"[1]. (ص 15)

ومن أسباب اللبس الذي يحيط بالفلسفة المشرقية كون ابن سينا ألف كتابا تحت عنوان **"الحكمة المشرقية"**، وهو **كتاب ضائع**. لكن المستشرق البلجيكي أ.ف. مهرن Mehren عمم العنوان ليطلقه على جملة المؤلفات الصغيرة والرسائل الصوفية المنسوبة لابن سينا، وتبعه في ذلك غولدزيهر (ص 16). ومن المستشرقين من قرأ مُشرقية بضم الميم، ومنهم الفرنسي ليون غوتييه Gauthier والألماني ماكس هورتن Horten الذي عرف الفلسفة المشرقية بأنها "ترمي إذا إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي. فهي تقول أن الحقيقة شيء "يشرق" للعقل، فهي "مُشرقة". وعلى هذا النحو يشرق الله للصوفي، فهو مشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه "مُشرقي" (بضم الميم)، أي صوفي، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان"[2]. (ص 18)

ثم **تدخل نيلينو ليسقط القراءة الشاذة التي ترفع الميم**، وليؤكد أن فلسفة ابن سينا الصوفية لا تمت بصلة إلى حكمة الإشراق. **فهذه الحكمة كما تمثلت في مذهب السهروردي تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة ابن سينا والفارابي**، رغم أن الأفلاطونية المحدثة تعتبر قاسما مشتركا بينهما. إلا أن حكمة الإشراق لا تستمد الأفلاطونية المحدثة من مصادرها الأصلية كما فعل ابن سينا والفارابي بل تأخذها من ميتافيزيقا النور المتأخرة التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس. كما أنها خلطت من قبل السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من الديانة الزرادشتية (ص 19).

أما هنري كوربان Corbin فقد **حاول غنوصنة ابن سينا** (ص 21)، لكن آميلي غواشون Goichon الاختصاصية في السينوية بددت ضباب الغنوص الذي أحاطت به المدرسة الكوربانية ابن سينا، **ودافعت عن قراءة عقلانية لفلسفته**. بل أنها دافعت عن الطابع العلمي الصرف لفلسفة ابن سينا بفضل استثمارها لإنجازات مدرسة جنديشابور في حقل الطب والعلوم الطبيعية. (ص 24-23)

وبعد عرض طرابيشي "للملف الاستشراقي عن الفلسفة المشرقية"، والتي اعتبرها "عينة ناجزة من سلعة ثقافية منتجة ومعلبة في المصنع الاستشراقي"، يعود إلى موقف الجابري من هذه الفلسفة ليقول أنه "برغم كل التنديد الصاخب ب "التبعية الثقافية"، **فإن من استورد هذه السلعة إلى السوق الثقافية العربية وروجها على نحو غير مسبوق إليه، هو (الجابري) نفسه، ونكاد نقول: ليس احد سواه"**. وأن جل الكتب في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي أهملت موضوع الفلسفة الإشراقية. ومن الذين اهملوها: مصطفى عبد الرازق ("تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية")، وإبراهيم مدكور ("في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق")، وحسين مروة ("النزعات المادية في الإسلام"). ومن الذين أشاروا إليها إشارات عابرة: جميل صليبا (تاريخ الفلسفة العربية")، وحنا فاخوري وخليل الجر ("تاريخ الفلسفة العربية")، وماجد فخري ("تاريخ الفلسفة الإسلامية")، ومحمد علي أبو ريان ("تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام". اما عبد الرحمن بدوي، الذي ترجم دراسة نلينو، فلم يأت على ذكر الفلسفة المشرقية إلا في ختام الفصل الذي عقده لابن سينا في "أرسطو عند العرب"، وفي أسطر قليلة. (ص 26-25)

الفلسفة المشرقية والفلسفة المشائية

يقول طرابيشي أن أسطورة الفلسفة المشرقية لم تتخلق من عدم. ولهذه الفلسفة "حضورها التاريخي الأكيد في المأثور العربي الإسلامي. ولكنه حضور غياب أكثر منه حضور وجود". **لأن "الفلسفة المشرقية" [...]لا تحضر إلا بوصفها فلسفة مفقودة أو مفتقدة** . وأول شهادة تردنا بهذا الخصوص تعود إلى ابن سينا نفسه. ففي رسالتين له يشير إلى ضياع كتابات له حول ما يمكن أن يسمى "فلسفة شرقية". ففي واحدة من الرسالتين يشير إلى "تحزن" مراسله على "ضياع الإشارات والتنبيهات" ويطمئنه بالقول :" عندي أن هذا الكتاب وجد له نسخة محفوظة". ولكنه يفيده بالمقابل بأن ما ضاع هو كتاب آخر عنوانه "المسائل الشرقية". يقول "أما "المسائل الشرقية" فقد كتبتُ أعيانها، بل كثيرا منها في أجزائها لا يطلع عليها أحد، وأثبتُ أشياء منها "من الحكمة العرشية" في جزازات: فهذه هي التي ضاعت، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم، وإن كانت كثيرة المعنى، كلية جدا. وإعادتها أمر سهل: بلى، كتاب "الإنصاف" لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا وفي إعادة شغل. ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل! لقد أنشب القدر فيَ مخالب الغِيَر، فما أدري كيف أتملص وأتخلص. لقد دُفعت إلى أعمال لست من رجالها[3]، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سجف ثخين، مع شكري لله تعالى، فإنه على الأحوال المختلفة والأهوال المتضاعفة والسفار المتداخلة والأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يحيي قلبي ويثبت قدمي"[4]". (ص27-28)

---

[1] كرلو الفونسو نلينو، **"التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة وكالة المطبوعات الكويتية ودار القلم اللبنانية المصورة، ص 252-253

[2] **"التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"**، مصدر سابق، ص 265

[3] "لعل في ذلك إشارة إلى تكليفه مكرها بتقلد الوزارة مرتين في عهد شمس الدولة وثورة العسكر عليه وسجنه"

[4] عبد الرحمن بدوي، **"أرسطو عند العرب"**، منشورات وكالة المطبوعات الكويتية ودار القلم اللبنانية، الطبعة الثانية، بيروت 1978ن ص 245 . هذا ويختلف النص كما حققه محسن بيدار فر بعض الاختلاف عن تحقيق ع. بدوي حيث جاء فيه: "أما المسائل الشرقية فقد عبأتها – بل كثيرا منها – في أجزائها بحيث لا يطلع عليها وأثبت أشياء أيضا من "الحكمة العرشية" في جزازات.

وبعد هذا النص، **يثبت طرابيشي ثلاثة نصوص أخرى لابن سينا موضوعها "الحكمة المشرقية"**. وتحتل هذه النصوص مع تعاليق طرابيشي عليها حوالي عشر صفحات. ومفاد ذلك يلخصه طرابيشي قائلا: **"ونحن نملك على كل حال دليلا حاسما على عدم وجود "فلسفة مشرقية" بذلك المعنى الغنوصي المستور الذي يجهد (الجابري) لتلبيسها إياه – يقدمه لنا مدخل قسم المنطق من كتاب "الشفاء"**. ولنستعد النص: " ولي كتاب... أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه بالطبع... وهو كتابي في "الفلسفة المشرقية". وأما هذا الكتاب [الشفاء] فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب. ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍ ما إلى الشركاء وبسط كثير **وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب"**. فالجملة التي سودناها تشير، على نحو لا يقبل التباسا، إلى أن كتاب "الفلسفة المشرقية" المقبوض متضمن بالتلويح في كتاب "الشفاء" المبسوط. ومن كان ذا فطنة من القراء وذا قدرة على قراءة السطور وما بين السطور معا، استغنى بالكتاب الثاني عن الأول، وكفاه "الشفاء" مؤونة الرجوع إلى "الفلسفة المشرقية". إذا، فليس في "الفلسفة المشرقية" شيء غير موجود، ولو بذريا، في "الشفاء". والمسافة بين الكتابين ليست بأبعد من تلك التي تفصل التصريح عن التلميح، وما تترجم عنه من حركة أقرب إلى أن تكون حركة اعتماد منها حركة انتقال. وحتى إن يكن ثمة انتقال فهو في داخل الإشكالية المشائية، وليس خروجا عنها". (ص 39-40)

مشرقيون ومغربيون

وبعد ان ارتأى طرابيشي بانه "حسم" مسالة مضمون الفلسفة المشرقية، انتقل إلى مسألة الاسم. إذ "ان المستشرقين انقسمت صفوفهم على مدى قرنين ونيف انقساما حادا حول المعنى الذي ينبغي أن يعطى لصفة المشرقية: أهي تحيل إلى المشرق بمعناه الجغرافي، أي الشرق، أم إلى المشرق بمعناه الفلكين أي مكان طلوع الشمس، وبالتالي بمعناه الرمزي: مشرق الأنوار؟" (ص 40)

وعندما "نشر **نلينو** مقاله عن "حكمة ابن سينا الشرقية او الإشراقية؟" عام 1925، [كان يبدو] وكأن المسألة قد حسمت لصالح الفريق الأول." إلا أن عبد الرحمن بدوي "اقترح تأويلا مغايرا تماما لذلك الذي استقر عليه خلاف المستشرقين. فلئن يكن ابن سينا قد ذكر في رسالته إلى الكيا أنه صنف كتابا – "ذهب في بعض الهزائم" – قسم فيه العلماء "قسمين: مغربيين ومشرقيين" وتضمن "تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم"، فقد استغل ع. بدوي هذه الإشارة ليؤكد أن المقصود عند ابن سينا ب المشرقيين هم "المشاؤون المعاصرون له من أهل بغداد"، على حين أن المغربيين هم "شراح أرسطو الغربيون مثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي"[1]. وفي حين أن موقف ع. بدوي هذا أثار موجة جديدة من النقاش لدى المستشرقين، إلا أن هذه الموجة لم "يترجع صداها في الثقافة العربية المعاصرة التي بقيت واقفة، من هذا المنظور، عند كتابي ع. بدوي الذائعي الصيت: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، و"أرسطو عند العرب". (ص 40-41)

"ومن هنا المفاجأة التي طالع بها محمد عابد الجابري القارئين العرب عندما نشر عام 1980 دراسته المستفيضة عن "ابن سينا وفلسفته المشرقية" التي بدا فيها [...] وكانه يقترح بدوره تأويلا جديدا أشد إثارة حتى من تأويل ع. بدوي. **ومجمل موقف الجابري أنه يصور "الفلسفة المشرقية وكأنها جريمة في حق العقلانية"**... واستشهادا بابي الحسن العامري يقول :"وواضح من هذا النص ان أبا الحسن العامري، وهو فيلسوف معاصر لابن سينا، يستعمل مصطلح "المشرق" بمعنى "خراسان". وبما أنه يعارض خراسان بالعراق، فإن "المغرب" بهذا الاعتبار سيكون هو العراق وعاصمته بغداد". ومن جهة أخرى يُفهم من النص ذاته أنه كانت هناك منافسة علمية – علاوة على المنافسة السياسية – بين العراق وخراسان"... "وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره المقدسي من أن اهل خراسان حرانية (أي من اتباع مدرسة حران)، وما سنذكره بعدُ عن المدرسة المنطقية ببغداد التي كان يتزعمها النصارى من التراجمة والمتفلسفة، لأدركنا حقيقة الإطار الذي يدخل فيه تأليف ابن سينا لكتابه "الإنصاف"، وهو الكتاب الذي خصصه، كما قال، لمعارضة آراء "المغربيين" بآراء "المشرقيين" منتصفا لهؤلاء، كاشفا، كما يقول، "ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم"[2]. (ص 41-42)

وينبه طرابيشي إلى كون (الجابري) "يقتبس" تفسيره الشخصي "المبتكر" للغز السينوي بخصوص المواجهة بين "المشرقيين" و "المغربيين" من مستشرق تدخل متأخرا على خط "الفلسفة المشرقية" هو **سالومون بينس Pines**. وعلى معهود ما بات مألوفا لدينا، فإن (الجابري) يقتبس عنه تفسيره بحرفيته – وبحيثياته كما سنرى – بدون أن يسميه أو يسمي مصدره. فلنحضر إذن ما هو مغيب". (ص 43)

فرضية سالومون بينس

"في عام 1952 – وكانت مضت أربع سنوات على صدور كتاب ع. بدوي "أرسطو عند العرب" – نشر س. بنيس – الذي يعرفه القراء العرب من خلال كتابه عن **"مذهب الذرة عند المسلمين** – دراسة مطولة [...] تحت عنوان "فلسفة ابن سينا المشرقية ومناظرته ضد البغداديين". وفيها يرد على رأي ع. بدوي قائلا: "في ما يتعلق بالمساجلة بين

---

[1] **"أرسطو عند العرب"**، ص 28
[2] **"نحن والتراث"**، ص 192-193

"المشرقيين" و "المغربيين"، لا بد لنا بادئ ذي بدء أن نعرف ماهوية الطرفين المتواجهين. فهل قصد ابن سينا أن يضع – تحت اسم "المشرقيين" معاصريه من مشائيي بغداد في مواجهة مع الشراح اليونانيين (الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي وآخرين) الذين يمثلون المذهب "المغربي"؟ ذلك هو راي السيد بدوي الذي أفصح عنه في تصدير "أرسطو عند العرب" بدون أن يعرض الحجج التي تسنده".

"والحال أن الفرضية التي تود الدراسة الراهنة أن تقترحها مغايرة جدا. إذ يتراءى لي أن ثمة أسبابا مشروعة للتوكيد أن كتاب "الإنصاف"، بقدر ما المراد منه بيان المساجلات المذهبية، إنما كان يعالج في المقام الأول خصومة تمس ابن سينا عن أقرب قرب، إذ تضعه في مواجهة، وهو المنحدر من بخارى والقاطن في أقاليم الشرق، مع فلاسفة بغداد، المدينة الواقعة إلى الغرب."

وبعد عرضه لحججه المعتمدة على النصوص التي بين يديه، يستنتج بنيس: "إن هذه المعطيات تستدعي بمنتهى الوضوح، في تقديري، استنتاجا ختاميا: إن ما يجعل خصوم ابن سينا البغداديين مطابقين في الهوية "للمغربيين"، هو كونهم مغربيين بالنسبة إلى البخاري القاطن في أقاليم المشرق. ويظهر، في خلاصة القول، أنهم كانوا – في نظر ابن سينا – ممثلي مأثور يعود في أصوله إلى مشائية الشراح اليونانيين الذين لا جدال في كونهم يقبلون الوصف هم أيضا بأنهم مغربيون"[1]. (ص 43-45) [أي أن بنيس لا يميز، على عكس بدوي، بين المشائيين البغداديين والشراح اليونانيين لأرسطو، فكلهم "مغربيون" في نظره]

ويزيد طرابيشي "ان الجابري لا يأخذ عن بنيس نتيجة الحكم وحدها- بحرفها، بل كذلك حيثيات الحكم، وهذا ما يلغي بصورة نهائية كل دور "للصدفة". (ص 45)

لكن إذا كان "بنيس ما زاد، في تصديه لحل "لغز" الحكمة المشرقية على اقتراح تحديد جديد لهوية المتساجلين المشرقيين والمغربيين ولموضوع المساجلة: خلود النفس ومادية أو لا مادية العقل الهيولاني. [فإن] (الجابري) لم يتوقف عند الحدود العلمية المتواضعة التي رسمها بنيس لمحاولته الاجتهادية – وهي الحدود المتعينة سلفا بما أسميناه الملابسة الأفلاطونية المحدثة للإشكالية المشائية في التراث العربي الإسلامي – بل تعداها إلى توظيف أيديولوجي شرس – تحت ستار الحفر الابستيمولوجي – ضد فلسفة ابن سينا "المشرقية" من حيث أنها مشرقية تحديدا. والحال إن هذا التوظيف الأيديولوجي قد حدا به ليس فقط إلى استعمال النصوص – باعترافه – "استعمالا وظيفيا لا استعمالا معرفيا"[2]، بل إلى المغالطة المتعمدة في تأويلها الوقائع التاريخية التي تحيل إليها." (ص 48-49)

وعلى ضوء النصين اللذين سبق الاستشهاد بهما ("نحن والتراث" ص 193-192 و "تكوين العقل العربي" ص 260-265)، يمكن "حصر الإضافات "الحشوية" للجابري على الهيكل العظمي لفرضية بينس بما يلي:

- أولا: ادعاء وجود "منافسة سياسية" – لم يحدد النص طبيعتها - "بين العراق وخراسان".
- ثانيا: ادعاء وجود "منافسة علمية" موازية بين "المشرقيين أهل خراسان، والمغربيين أهل العراق، والتدليل على هذه المنافسة "بالعنت الشديد والمناكدة" اللذين استقبل بهما العامري "المشرقي" في بغداد "المغربية".
- ثالثا: المزاوجة بين بين هذه المنافسة العلمية وبين صراع أيديولوجي طرفاه: "الدولة العباسية بأديولوجيتها السنية" و "اهل خراسان الذين كانوا حرانية" بشهادة المقدسي.
- رابعا: قيادة المدرسة المنطقية البغدادية المغربية (= متى والفارابي ويحيى بن عدي)، تعود إلى أبي سليمان السجستاني، مثلما تعود قيادة المدرسة المشرقية (= إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليين والبلخي والنيسابوري والعامري) إلى ابن سينا.
- خامسا: هذا الصراع الفلسفي الجغرافي هو في حقيقته استمرار للصراع على تراث أرسطو، بتأويله المغربي العقلاني وتأويله المشرقي اللاعقلاني. وهذا الصراع يتفرع في اتجاهين:

أ- الموقف من نظرية أرسطو في العقل وقسمته إياه إلى عقل فعال مفارق وعقل منفعل (أو "هيولاني")، هو عند تلميذه الإسكندر "مادي" وبالتالي "فاسد"، وعند تلميذه ثامسطيوس "مفارق" وبالتالي "خالد".

ب- الموقف من نظرية أرسطو في النفس والاختلاف على كونها متقومة بالبدن أو مستقلة عنه وهابطة عليه من "المحل الأرفع"، مما ينهض بحد ذاته معيارا لعقلانية المعسكر المغربي بقيادة أبي سليمان السجستانين ولهرمسية المعسكر المشرقي بقيادة ابن سينا." (ص 50-49)

1- يرد طرابيشي على "المنافسة الموهومة بين العراق وخراسان" أنه "إن تكن "منافسة سياسية" في ذلك العصر (نحو العام 364، وهوعام ورود العامري إلى بغداد بصحبة ابن العميد بمقتضى نص التوحيدي – ص 50) فليست - كما يوهم الجابري قارئه – بين "العراق وخراسان"، بل بين الأسرة البويهية المهيمنة على كامل الرقعة الممتدة بين العراق وفارس وأقاليم ما دون المهر من خراسان، وبين الأسرة السامانية المسيطرة على أقاليم ما وراء النهر من خراسان. والحال، أن هذه المنافسة السياسية تنتقض – ولا تثبت- التأويل الجابري "للمنافسة العلمية"

[1] Salomon Pines, ***La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Baghdadiens***, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Vrin, Paris 1953, pp. 10-16

[2] **"نحن والتراث"**، ص 128

بين المغربيين والمشرقيين. فالبويهيون، الذين فرضوا حمايتهم على الخلافة العباسية ببغداد، كانوا كما هو معلوم من الشيعة الاثني عشرية. أما السامانيون، فكانوا سنيي العقيدة (وإن يكن واحد من امرائهم وهو نصر بن أحمد (301-331) اعتنق الاسماعيلية، فثار عليه غلمان الترك وقتلوه واستاصلوا شأفة الإسماعيليين)"... (ص 51) ولم يغير إسقاط الغزنويين لدولة السامانيين من الخريطة السياسية شيئا، إذ "استمرت الهيمنة البويهية، الشيعية، على العراق العباسي..." (ص 52)

2- أما فيما يتعلق بالمنافسة العلمية التي تشهد عليها متاعب العامري، فيرد طرابيشي أن الأمر لا يتعلق بمنافسة علمية بقدر ما يتعلق ب "استحقار البغداديين" ليس فقط "لأهل خراسان"، بل كذلك لأهل "جميع البلدان". فنحن لسنا، إذا، أمام واقع تنافس أيديولوجي بين مشرقيين خراسانيين ومغربيين عراقيين بل أمام ما يسميه فرويد "نرجسية الفروق الصغيرة"ن أي ضرب من مركزية إثنية (ethnocentrisme) كثيرا ما يلحظها علماء الأنتروبولوجيا في العلاقات بين الأمم والبلدان المتجاورة، ويعززها في الحالة التي نحن بصددها كون بغداد العاصمة الزاهرة – إلى ذلك الحين على الأقل – لدولة الخلافة الإسلامية." (ص 55)

وفي ما يتعلق ب عصبية ابن سينا المشرقية، يرد طرابيشي أن ابن سينا لم يتعصب للخراسانيين بل تعصب ضدهم. "ففي مباحثة له مع تلميذه بهمنيار بن المرزبان يقول إن طروء "الخراسانية" على الفلسفة قد "ألحق الصواعق على الدنيا". وبدلا من ان يكون "مجيء الخراسانية" عامل إنضاج لطبخة الفلسفة، فقد كان سببا في بقائها فجة. يقول: "إن هذه المسألة [مسالة "لم يجب أن يكون مُخرج العقل من القوة إلى الفعل عقلا؟"] لم تنضج بعد، وهي في القدر وتحتها النار والوقود ! ولم تكن الخراسانية بأولئك الطاهين الحاذقين حتى ينضج لأجلهم ما لم ينضج. بل لعلهم أولى بأن يكونوا أسبابا للفجاجة"[1]. (ص 58)

أما عصبية ابن سينا على البغداديين فتفندها رسالة تحت عنوان " رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام"، يثبها طرابيشي ويعلق عليها قائلا، "إن هذه الرسالة لا تدع مجالا للشك في أن ابن سينا كان يعتبر – حتى ذلك التاريخ من حياته على الأقل- علماء بغداد بمثابة سلطة مرجعية له ولكل العاملين في حقل الفلسفة." (ص 60)

3- وفيما يتعلق بالتعبير الأيديولوجي عن الصراع التاريخي بين "الدولة العباسية وايديولوجيتها السنية" و "الحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية" و"اهل خراسان الذين كانوا حرانية"، يرد طرابيشي أن الجابري أخطأ التشخيص الأيديولوجي والمرحلة التاريخية. ف لولا "الإزاحة التاريخية" للعصر البويهي في النصف الثاني من القرن الرابع إلى العصر السلجوقي في النصف الثاني من القرن الخامس – أي بمسافة زمنية لا تقل عن قرن – لما كان تاتى للجابري أن يتصور، وأن يصور المدرسة الفلسفة البغدادية ذات الغالبية النصرانية وكأنها موكلة من الدولة العباسية، الواقعة تحت الهيمنة البويهية الشيعية، بالدفاع عن أيديولوجيتها السنية، ولما كان تأتى له أيضا أن يزيح ابن سينا – المتوفي سنة 428 هـ – من موقعه الفعلي في الثلث الأول من القرن الخامس إلى موقع متوهم في الثلث الثالث من القرن نفسه ليجعله ناطقا أيديولوجيا بلسان "الباطنية" الذين كانت الدولة العباسية – بعد انتقالها من الهيمنة البويهية الشيعية إلى الهيمنة السلجوقية السنية – قد دخلت فعلا في صراع حياة أو موت معهم". (ص 62)

وحول حرانية اهل خراسان، يعود طرابيشي إلى المقدسي الذي يستشهد به الجابري دون ذكر المرجع. وبعد إثبات النص يستخلص طرابيشي: ""وكما هو واضح من النص فإننا أمام تعددية مذهبية إسلامية حقيقية. وإذا أضفنا أيضا ما يقوله المقدسي عن وجود في الإقليم ل "يهود كثيرة ونصارى قليلة وأصناف المجوس"، فإننا نستطيع أن نتحدث عن تعددية دينية كتابية[2]. ولكن ليس ثمة من كلام عن "حرانيين". وصحيح أن هناك إشارة إلى وجود غامض في "رساتيق هيطل" ل "أقوام يقال لهم "بيض الثياب"، مذاهبهم تقارب الزندقة". لكن هل يمكن ان نستنتج من ذلك أنهم "حرانية"؟ وحتى لو فعلنا، فهل لنا ان نعمم "الحرانية" على أهل خراسان جميعا بلا استثناء كما يفعل الجابري؟" (ص 63)

4- وحول الصراع التاريخي الأيديولوجي ما بين "مشرقيين" بقيادة ابن سينا و"مغربيين" بقيادة أبي سليمان المنطقي، يرد طرابيشي أنه صراع بين أشباح (خيال الميت) لأن هناك استحالة كرونولوجية تمنع التقاء المتصارعين، فابن سينا حين وفاة السجستاني (380 ه) لم يكن يتجاوز العشر سنوات. وصراع بين أشباه (ما لا حقيقة له) لأن "الهويات الأيديولوجية لا تتطابق اطلاقا والمواقع المعزوة إليهم..." فالعامري (الذي توفي سنة 381 ه، أي أحد عشر سنة بعد ميلاد ابن سينا) منسوب عند الجابري إلى معسكر ابن سينا في حين أنه ينتمي إلى مدرسة السجستاني. وأبو زيد البلخي الذي ينسبه الجابري إلى مدرسة ابن سينا في حين أنه مات مئة سنة قبله، وضياع تراثه لا يسمح بتحديد هويته الأيديولوجية. أما يحيى بن عدي فكان فيلسوفا مسيحي الفلسفة. "ولعل توصيفه بانه فيلسوف هو، من هذا المنظور، غير مطابق. فابن عدي كان لاهوتيا، أي بالإحالة إلى مفردات اللغة الفلسفية العربية الإسلامية، متكلما يعقوبيا". أما الفارابي والساجستاني فتارة يضعهما الجابري في خندق وتارة في الخندق المضاد. (ص 64-69)

---

[1] **"المباحثات"**، المباحثة السادسة، ص 255

[2] "خلافا لما هو شائع في الاعتقاد اليوم فإن المجوس كانوا معدودين في اهل الكتاب بدلالة الآية 17 من سورة الحج : "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس، والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة""

ثم يتطرق طرابيشي إلى "حقيقة المدرستين السجستانية والسينوية"، ليبين، أولا، أنه من الناحية التاريخية هناك فارق نصف قرن بين المدرستين، فهما "مدرستين متعاقبتين، لا متزامنتين، ولا على الأخص متنافستين". وثانيا، "إن مدرسة ابي سليمان ممتدة أفقيا بينما مدرسة أبي علي متمركزة عموديا. فالمدرسة التي ترأسها السجستاني ضمت "كشكولا" من المتفلسفة المتباينين بنزعاتهم ومشاربهم واجتهاداتهم وتوجهاتهم العقائدية. وكان أبو سليمان يقوم لهم مقام "مدبر الجلسة" أكثر منه مقام المدرس والموجه. أما مدرسة أبي علي فكانت مدرسة معلم وتلاميذ بكل معنى الكلمة. أو إذا شئنا فلنقل إن مدرسة أبي سليمان كانت أقرب منها للصالون الأدبي منها على المدرسة الفلسفية. أما مدرسة ابن سينا فكانت أشبه – أو طمعت أن تكون أشبه – بأكاديمية أفلاطون أو لقيون أرسطو. وقد كان مجلس أبي سليمان يتسع – عدا المسلمين – من أمثال التوحيدي والعامري وابي العباس البخاري وأبي محمد العروضي – لغالبية من النصارى ولأقلية من اليهود والصابئة من أمثال ابن الخمار وابن زرعة وابن السمح ونظيف القس وابن يعيش وأبي الخير اليهوديَين، وأبي إسحق الصابي. اما مجلس ابن سينا فكان عبارة عن ورشة عمل، ولا يضم غير التلاميذ من أمثال بهمنيار وابن زيلة والجوزجاني والمعصومي [أو المقصومي]. (ص 71)

5- "العقل والنفس، نظرية المعرفة للعصر الوسيبط": يبتدأ رد طرابيشي بالسؤال عن الأساس الذي أقام عليه الجابري تشخيصه الأيديولوجي لمدرستين متفارقتين ومتنافستين: "مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية". والجواب هو أن تشخيص الجابري يقوم على "استنساخ مسكوت عنه [...] لفرضية سالمون بينس القائلة إن مدار الخلاف [...] هو حول مذهب أرسطو في "النفس وخلودها"، وبالتالي حول مقصود صاحب المنطق – الذي كان أثار حيرة الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهما من الشراح – من العقل الفعال والعقل المنفعل والعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالقوة (العقل الهيولاني بحسب تسمية الإسكندر). "ولا شك في ان الإيجاز الشديد، والغموض الأشد، الذين صاغ بهما أرسطو فقرة العقل الفعال من كتابه في "النفس"، مسؤولان إلى حد كبير عن البلبلة التي وقع فيها شراحه اليونانيون، والتي أورثوها من بعدهم لشراحه العرب واللاتين". (ص 73)

ويجمل طرابيشي الاشكالية المطروحة قائلا: و "انطلاقا من المبدأ الذي يقوم للمنظومة الفلسفية الأرسطية مقام حجر الزاوية – ومقتضاه أن "ما هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بفعل شيء هو بالفعل"- افترض أرسطو وجود قوة تفعيلية تخرج العقل نفسه من القوة إلى الفعل سماها العقل الفعال، ودورها أشبه ما يكون – إذا جازت المماثلة مع ما هو مادي – بالضوء الذي يجعل الألوان مُبصَرة للعين والعين مُبصِرة بها. وموضع الاشكال ليس في التسمية بقدر ما هو في التوصيف. فقد حد أرسطو هذا العقل بأنه "مفارق، غير مخالط، لا منفعل، لأنه بماهية فعل. إذ إن الفاعل أشرف دوما من المنفعل، والمبدأ أشرف من الهيولي، والعلم بالفعل هو موضوعه. ولكن لئن يكن العلم بالقوة أسبق بالزمان لدى الفرد المفرد، فإنه بالمطلق ليس حتى أسبق بالزمان. ومع ذلك لا ينبغي أن نعتقد أن هذا العقل مرة يعقل ومرة لا يعقل. فإنما عندما يكون مفارقا فقط يكون هو ما هو؛ وهذا وحده اللافاني والأزلي. بيد أننا لا نتذكر، لأن هذا العقل لا ينفعل، بينما العقل المنفعل يفسد، وبدونه لا نتعقل شيئا"[1].

"وقد نشب خلاف أول بين شراح أرسطو القدامى حول عائدية الفاعل في جملة "مرة يعقل ومرة لا يعقل": أهي للعقل الفعال أم للعقل المنفعل؟ ثم كان تطور كبير ثان في الخلاف عندما قسم الإسكندر الأفروديسي – من مشائيي مدرسة الإسكندرية في مفصل القرن الثاني والثالث للميلاد – العقل المنفعل إلى اثنين: عقل خام قبل التعقل أسماه العقل الهيولاني، وعقل خرج من القوة إلى الفعل هو العقل المستفاد. وقد ذهب الإسكندر إلى أن العقل الهيولاني، بوصفه ماديا، هو وحده الفاسد؛ أنما العقل المستفاد فمثله مثل العقل الفعال لا يقبل الفساد، أو بتعبير الناقل العربي القديم "لا مائت"[2]. وفي القرن الرابع الميلادي دخل ثامسطيوس، مدير جامعة القسطنطينية، في مناظرة مع الإسكندر ألأفروديسي، ليؤكد أن العقل بجميع تسمياته، سواء هيولانيا أم مستفادا أم فعالان هو عقل مفارق وخالد.

وهذا الخلاف المتعدد الحلقات هو الذي ورثه شراح أرسطو من العرب، وخاض فيه ابن سينا وابن رشد، قبل أن يورثوه بدورهم للشراح واللاهوتيين اللاتين، وفي مقدمتهم ألبرتوس الأكبر وتوما الأكويني وسيجر البرابنتي. (ص 74-75)

---

[1] يقول طرابيشي أنه توخيا للدقة ترجم هذا النص عن ثلاث ترجمات متباينة، وهي ترجمات :

- Jean Tricot, *De l'Âme,* Vrin, Paris 1972
- Edmond Barbotin, *De l'Âme*, Paris, les Belles lettres, 1966
- François Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Louvin 1973

وتعميما للفائدة، يثبت طرابيشي في الهامش الترجمة العربية القديمة بقلم اسحق بن حنين: " وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولي. وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل ابدا أشرف من المفعول به، والمبدأ أكرم من الهيولي. وكذلك حال العقل الفعال. فأما العقل الذي حاله حال قوة، فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل؛ بل هو بعدما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانيا غير ميت. والذي دعانا إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الآلم، وإنه يفسد. وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئا بغير توهم". (نشره عبد الرحمن بدوي في مجموعة: "ارسطوطاليس في النفس"، منشورات وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثانية 1980، ص 75. هذا وقد شكك دارسون معاصرون في صحة نسبة بدوي هذه الترجمة إلى اسحق بن حنين) (ص 74)

[2] أنظر : "مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على راي أرسطوطاليس"، ترجمة إسحق بن حنين، في : عبد الرحمن بدوي: **"شروح على ارسطو مفقودة باليونانية"**، دار الشرق، بيروت 1986، ص 35

الارتهان للترجمة:

"وعدا التراكم في الخلاف، الذي صار بحد ذاته مؤلدا لمزيد من الخلاف، فإن المناظرة العربية الإسلامية، ثم اللاتينية المسيحية، حول دور العقل الفعال في عملية المعرفة، قد رزحت تحت ثقل عامل إضافي: الترجمة. فلا ابن سينا وابن رشد كانا يعرفان اليونانية، ولا ألبرتوس وتوما كانا يعرفان العربية فضلا عن اليونانية" (ص 75). وبما "أن الفلسفة هي في المقام الأول تاريخها". [...] وبما "أن المفاهيم الفلسفية، خلافا للمفاهيم العلمية، لا تقبل انفصالا عن لغتها". [...] "يمكن أن يقال إن الفلسفة، كل فلسفة، هي في المقام الأول فلسفة لغة. وبصفتها كذلك فإنها لا تقبل الترجمة بدون خسارة دلالية. وحسبنا هنا أن نشير إلى ما طرحته "هو" الوجودية – التي لا تدخل ضمن المنطق النحوي للغة العربية – من إشكالات على النقلة كما على الشراح والمتفلسفين في الثقافة العربية الإسلامية."[1] [...] "ولا يصعب على الباحث ان يلحظ في اللغة الفلسفية العربية – من جراء ارتهانها للترجمة – ركاكة تظهر بوضوح لدى النقلة، الذين كانوا سريانا قبل أن يتعربوا ولدى المناطقة الأوائل مثل ابن المقفع وابن بهريز، ولدى الكندي أول فيلسوف "عربي"، وحتى لدى فيلسوف متأخر مثل ابن رشد الذي تثقل لغة الترجمة على شروحه الفلسفية والمنطقية بوطأة ينعدم أثرها، بالمقابل في مؤلفاته الكلامية". (ص 75-77)

الخلاف بين الشراح ومع الشراح

وهنا يتساءل طرابيشي: "هل الخلاف، في إطار الإشكالية الأرسطية عن العقل الفاعل والعقل المنفعل [...] يمكن أن ينهض بحد ذاته دليلا على "التمشرق" أو معيارا ل "التهرمس"؟ ويجيب:

أ- أن خلاف ابن سينا مع الإسكندر الأفروديسي مجرد خلاف بين شراح لا "يرقى إلى مستوى مواجهة ابيستيمولوجية بين عقل "مشرقي" وعقل "مغربي". (ص 79)

ب- أن الخلاف بين ابن سينا "المشرقي" والإسكندر الأفروديسي "المغربي" هو "عين الخلاف بين ثامسطيوس "المغربي" والإسكندر "المغربي". (ص 80)

ج- "لو كان الاعتراض على تفاسير الإسكندر وغيره من الشراح "المغربيين" دليلا على انتماء "مشرقي"، لكان ينبغي أن تلصق هذه الصفة بابن رشد قبل ابن سينا. فابن سينا لم يفعل في نهاية المطاف غير أن يعترض على أقوال الشارح الإسكندراني، وحصرا منها ما يتصل بمادية العقل الهيولاني، على حين أن ابن رشد اعترض على كامل مذهب الإسكندر، وكاد أن يخصص للرد عليه كامل شرحه الكبير لكتاب "النفس". (ص 81)

نظرية النفس

"قد يعترض (الجابري) هنا –وهو يفعل – بأن معيار "الهرمسية" السينوية لا يتمثل فقط بكون ابن سينا اختلف مع شراح أرسطو من المشائين "المغربيين"، بل بكونه أيضا رفض مذهب ارسطو في النفس بوصفها "كمالا أولا للبدن"، متقومة به وليست مستقلة عنه، و"ذهب مذهبا آخر تماما، فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار النفس جوهرا مستقلا عن البدن"[2]، وأنها من "أصل إلهي" وانها تهبط إلى الأبدان عقابا لها على ذنوبها، وأنها "تمكث مدة في الجسم، فإذا هي خضعت لعملية التطهير عادت إلى أصلها الإلهي". (ص 82)
ويرد طرابيشي:

أ- أن "ابن سينا يعلن، على العكس، رفضه الصريح والقاطع ل "النظرية الهرمسية" في النفس، متمثلة ب "الفرقة" التي ينقض "آراءها الباطلة" نقضا شديدا في رسالته "الأضحوية"، أي الفرقة التي تعتقد النفس "جوهرا نورانيا من عالم النور، مخالطا للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم، وسعادته خلاص النور من الظلمة، وخرقه الأفلاك، وخروجه إلى عالم النور؛ وشقاؤه بقاؤه في العالم المظلم"[3]. ولا يكتم ابن سينا قارئه أن "موضع التدليس" في كلام هذه الفرقة – ومعها أيضا الفرقة القائلة بالتناسخ – "فرضهم النفوس موجودة قبل الأبدان". وهو الفرض الذي يعززونه بالاستشهاد بما "قال حكيم اليونانيين" من "أن النفس هبطت لترتاش"، وبما "قال الآخر" من أنها أذنبت ذنبا فعوقبت بسجنها في البدن أو هربت من سخط الله على البدن"[4].

ويعلق طرابيشي: "واضح من هذا النص ان "هبوط النفس" ليس في الأصل "نظرية هرمسية"؛ وإنما القائل به "حكيم اليونانيين"، أي أرسطو، ولكنه أرسطو "الأثولوجيا"، أي في محصلة الحساب أفلوطين. وواضح من النص أيضا أن من سبق إلى القول بسجن النفس في البدن عقابا لها على ذنب اقترفته ليسوا أصحاب هرمس، بل حكيم اليونانيين الآخر، أي أفلاطون". "ولا شك في ان الملابسة الأفلوطينية –المحدثة للمشائية العربية الإسلامية، كما من قبلها للمشائية الهلنستية، قد شلت سلفا قدرة ابن سينا على السداد في المحاكمة. ولكن ذلك لا

---

[1] من الذين تحدثوا عن هذا الإشكال الفارابي، وكذلك ابن سينا الذي أتاح له وضعه "كتاب العلم" بالفارسية أن يعرض للمسالة باستيعاب نظرا لوجود "هو" الوجودية في اللغة الفارسية.

[2] **تكوين العقل العربي،** ص 265-266

[3]تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة العامة للدراسات والنثرن الطبعة الثانية، بيروت 1987ن ص 94-93 ابن سينا، **"الأضحوية في المعاد"**

[4] المصدر نفسه، ص 117-118

يمنعه من أن يتبنى بقوة وثبات الأطروحة المركزية لأرسطو غير المنحول، وهي الأطروحة التي تقول إنه "لا يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان، بل هي حادثة مع الأبدان"[1]. (ص 83)

ويشير طرابيشي إلى أن القصيدة الشهيرة التي تقول :" هبطت من المحل الأرفع" منحولة عليه، بشهادة كثير من الباحثين. (ص 84)

ب - "ويبقى بعد ذلك إشكال. فابن سينا، الذي قال على هذا النحو بحدوث النفس بحدوث البدن، لم يقل مع ذلك بفنائها بفنائه. فمن مقدمة أرسطية ما استطاع أن ينتهي إلا إلى نتيجة افلاطونية. وقد اعتبر إبراهيم مذكور أن هذا يشكل مأزقا في المنظومة السينوية"[2]. ويرد طرابيشي: "هل كان لابن سينا، وهو فيلسوف من فلاسفة الإسلام، ألا يقول بمعاد النفس؟ ولئن يكن قال بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها، فهل يكون "تهرمس"؟ ولو صح ذلك لكان ينبغي ان يرمى كل فلاسفة الإسلام بالتهرمس [...] بدءا من الكندي ومرورا بالسجستاني وانتهاء بابن رشد (ونحن نقتصر على هؤلاء الثلاثة لأنهم، في نظر الجابري، براء من مشرقية ابن سينا)". (ص 85-84)

"وابن رشد نفسه، على شديد حرصه على التقيد بالسنة المشائية، وعلى شديد حرصه أيضا على تمييز نفسه عن ابن سينا، لا يذهب في النفس مذهبا مغايرا للتقليد الذي رست عليه الفلسفة العربية الإسلامية". (ص 86)

ث - "إن ابن سينا نفسه لم يرفض في أي موضع من كتاباته صيغة أرسطو عن النفس بوصفها كمالا للبدن. بل تلك قاعدة انطلاقه في أهم وأوسع ما كتبه في النظرية النفسية، عنينا كتاب "النفس" من موسوعته الكبرى: "الشفاء". يقول بمنتهى الوضوح والجزم في الفصل الأول: "النفس التي نحدها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة"[3]. لكنه لم يكتف بهذا التعريف الأرسطي للنفس، وما كان ان يكتفي به، نظرا لكون هذا التعريف الفيزيقي للنفس كانت تصادمه ثلاث وقائع من طبيعة ذهنية واعتقادية. أولا – التصور الديني الذي قدم لكل الحضارة العربية الإسلامية نظامها الإبستمي [...]. ثانيا – الملابسة الأفلاطونية المحدثة [...]. ثالثا – نظرية العقل الأرسطية، كما صيغت في فقرة العقل الفعال في المقالة الثالثة من كتاب "النفس". فما دام التعقل هو الوظيفة الأولى والأشرف للنفس، وما دامت واسطة التعقل التي هي العقل، سواء أكان فاعلا أم منفعلا، هي –بموجب الصيغة الأرسطية نفسها – من طبيعة مفارقة وخالدة (أو "روحانية غير ميتة" بمقتضى الترجمة العربية القديمة)، فكيف لا يثب التصور الديني للعصر الوسيط على الفرصة المتاحة لينقل نظرية النفس من المستوى الفيزيقي إلى المستوى الميتافيزيقي؟ وبهذا المعنى، يمكن القول ان ابن سينا كان منفذ الوصية الابمستية لعصره. [...] (ص 88-87)

"والواقع ان ابن سينا لا يفعل شيئا آخر هنا سوى أنه يشرح ارسطو أو ينفذ وصيته. فأرسطو هو من كان أثار، في موضعين على الأقل من كتاباته، إشكالية التصاعد الإجرائي من المأخذ الفيزيقي للنفس إلى المأخذ الميتافيزيقي". [...] ف"العلم الطبيعي لا يمكن أن يكون هو كل العلم، وإلا لانتفت الحاجة إلى الفلسفة نفسها من حيث هي علم أول، في الوقت الذي لا يعدو العلم الطبيعي أن يكون فلسفة ثانية." [...] (ص 89)
"والواقع أن تصور أرسطو للنفس باعتبار أنها "لا تعود بتمامها إلى الطبيعة" وباعتبار ان الجزء الذي لا يعود منها إلى الطبيعة إنما تقع مهمة دراسته لا على الفزيولوجي المختص بشؤون ما دون فلك القمر، بل على الميتافيزيقي، أو حتى على الثيولوجي المختص بشؤون ما فوق فلك القمر. نقول: إن تصور أرسطو للنفس هذا لا يخلو من بقية تاثير للمذهب المثالي للمعلم الذي انتفض عليه: أفلاطون. وفي موضع واحد على الأقل من كتاب "النفس" يقر أرسطو بالصحة الجزئية لمذهب افلاطون في النفس بقوله: "إن ذلك الجزء من النفس الذي يسمى العقل (وأعني بالعقل ما تعقل به النفس وتتصور) لا يكون متقوما بالفعل في أي موجود قبل أن يعقل. لهذا لا يساغ لنا أن نسلم بأن العقل مخالط للجسم... بل لا بد من أن نوافق في الرأي قول من قال إن النفس في موضع المُثُل، لكن شريطة أن يكون المقصود، لا النفس بتمامها، بل النفس الناطقة"[4]. [...] "ولهذا لم يخطئ كل الخطأ من أراد، بدءا بالأفلاطونيين المحدثين وانتهاء بالفارابي، "الجمع بين الحكيمين". [...] "لهذا تبدو لنا مصيبة تمام الصواب ملاحظة ذكية لأبي علي مسكويه، في معرض تعليق له على ما ينسب من خلاف إلى الحكيمين في نظرية العقل، جاء فيها: "ليس الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن ههنا خلافا من هذين الحكيمين. ولكن إنما اختلف نظراهما، كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق وإلى أسفل: فإن المترقي والمنحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل، ولما كان أرسطو إنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية، وأفلاطون كان من عادته أن ينحدر فيها من الأمور الإلهية، اختلف نظراهما كما اختلف تعليماهما، والمعاني متفقة".[5] (ص 91-90)

---

[1] المصدر نفسه، ص 122-123

[2] إبراهيم مذكور، "في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق"، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1968، ص 182

[3] ابن سينا، **"الشفاء"**، **"الطبيعيات"**، 6- **"النفس"** : تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، وتقديم ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1975، ص 10

[4]، (241 أ)، ترجمة جان تريكو ص 175 **"في النفس"**

[5] ابن مسكويه، في مجموعة عبد الرحمن بدوي: **"دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ص 5

إشكالية العقل الفعال

"بالعودة إلى فقرة العقل الفعال من كتاب "النفس" نتساءل: هل نستطيع أن نعتبر هذه المقولة سقطة عرفانية في مسيرة أرسطو البرهانية؟ هذا ما يبدو أن (الجابري) يريد توكيده – ودوما في معرض تسفيه "مشرقية" ابن سينا : "قد تردد أرسطو في تحديد هوية القوة العقلية التي تخرج العقل من القوة إلى الفعل، فتارة يعتبرها يعتبرها عقلا مفارقا خالدا وتارة ينفي عنها هذه الصفة. وعلى كل، فإن القول بمفارقة هذه القوة العقلية وخلودها (=العقل الفعال) إنما ورد عرضا في سياق تحليله لعملية الإدراك"[1]. فهل نحن فعلا أمام عرض عارض لا يحتل موقعه إلا في هامش التحليل الأرسطي لما لسميه (الجابري) "عملية الإدراك" – بقصد التخفيف دوما – أم نحن على العكس في قلب المتن وفي نقطة المركز من النظرية الأرسطية في المعرفة؟"

"إن للجواب هنا أهميته ليس فقط من منظور أرسطوي، بل أيضا من منظور سينوي. فتبييض الصفحة الميتافيزيقية لأرسطو لا يستهدف في خاتمة المطاف سوى تسويد الصفحة الميتافيزيقة لابن سينا. والحال، أن التصعيد الميتافيزيقي باتجاه العقل الفعال ليس "مما لا يتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية"[2]، كما يحاول (الجابري) الإيحاء، بل هو مطلب أونطولوجي وأبستمي معا لهذه المنظومة[3]. [...] فليس هناك، بعد أفلاطون، من أصر على تفسير العالم الحسي بالعالم ما فوق الحسي، والواقع المنظور باللامنظور، مثل أرسطو. ومن هنا إصراره على تأليه العقل إصرار أفلاطون على تأليه النفس. ولا شك أن أرسطو مر، منذ انقلابه المعرفي على أفلاطون والأفلاطونية، بمراحل متعددة ومتدرجة من التطور الفكري، ولكن "ما بقي ثابتا في نظرية المعرفة الأرسطية عبر جميع مراحل تطورها، هو القول – وهذه نظرية أفلاطونية في الأصل – بالطابع إلهي للعقل"[4]. فمنذ وقت مبكر أعلن أرسطو على لسان أناكساغوراس في كتابه "التمهيد" : "إن العقل هو الله فينا". (ص 92-91)

وقد لعبت نظرية العقل الأرسطية "دورا خطيرا ومزدوجا في تاريخ العقل البشري". "فنظرية العقل الفعال قدمت أولا الإطار المرجعي لكل العقل الديني للعصر الوسيط". وثانيا، لعبت دورا سلبيا لكونها "انتصبت على مدى التاريخ الوسيط عقبة ابستيمولوجية كأداء أمام أي تقدم فعلي في نظرية المعرفة. فالغموض بله الإلغاز الذي صيغت به فقرة العقل الفعال من كتاب "النفس"، ترك الباب مفتوحا ليدخل في وهم الشراح "الوثنيين" والمسلمين والمسيحيين انهم يمارسون، من خلال اجتهاداتهم، حرية حقيقية في الإبداع الفلسفي، مع أن هذه الحرية ما تعدت قط في الواقع حرية تحريك البيادق ضمن إطار – أو لنقل إسار – رقعة الشطرنج كما رسمها أرسطو. والحال، أن وهم الحرية هذا هو الذي جعل – في سياق المتطلبات الابستمية للعقل الديني، إشكالية العقل الفعال غير قابلة للتجاوز. فالاشكالية الفكرية السائدة في عصر بعينه لا تُتجاوز إلا عندما يتكشف للأجيال الجديدة جانب العبودية فيها". (ص 94-93)

ويكمن أيضا "مأزق نظرية أرسطو في العقل المفارق واللامخالط [والذي لا عضو له]: في مصادمتها العنيفة للواقعة التشريحية. والعجب أن تكون هذه المصادمة قد جاءت من أرسطو البيولوجي. والأعجب أيضا أن تكون هذه المصادمة للواقعة التشريحية قد لقيت المساندة – أكثر ما لقيتها – في الجناح العربي الإسلامي من الفلسفة من جانب الفلاسفة الأطباء، وعنينا حصرا ابن سينا وابن رشد".[...] فابن رشد يقول: "لقد شكك بعضهم في ما تقدم القول به، وهو أن العقل لا عضو له، محتجين على ذلك بأن موضع القوة المتخيلة في مقدمة الدماغ، والقوة المتفكرة في وسط الدماغ، والقوة المتذكرة في مؤخر الدماغ، وبأن ذلك ليس هو قول الأطباء وحدهم، بل هو مبين أيضا في "الحس والمحسوس"[5]. والحال، أن استدلال جالينوس على تموضع تلك الملكات على هذا النحو مبني على ما هو مشهور في الاعتقاد من مواضع التلازم، بدون أن يرقى هذا الاعتقاد من مرتبة الظن إلى مرتبة اليقين بالمعنى البرهاني"[6]. [7](ص 97-96)

الابستيمولوجيا والجغرافيا

---

[1] **"تكوين العقل العربي"**، ص 265 . "ذلك أن (الجابري)، المصر على أن يقدم قراءة فيزيولوجية خالصة للمنظومة الأرسطية، يعمد، كلما ارتطم ببعد ميتافيزيقي في فكر المعلم الأول، إلى تشذيبه وتقليمه والتخفيف من حمولته. " [. . .]

[2] **"بنية العقل العربي"** ،ص 410

[3] فرانسوا نوينز : "تطور نظرية أرسطو في النفس"، ص 211

[4] ادموند باربوتان : "النظرية الأرسطوطاليسية في العقل طبقا لتيوفراطس"

Edmond Barbotin, ***La théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste***, PUF, Paris 1954, p. 219

[5] **"في الحس والمحسوس"**، كتاب لأرسطو لخصه ابن رشد

[6] ابن رشد : **"العقل والفكر : شرح النفس الكبير"**، ص 83

[7] من مفارقات الأشياء أن متفلسفا متأدبا – وليس فيلسوفا متطببا - هو ابن مسكويه كان وحده، بين سائر فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، من أورثنا نصا يؤكد على حاجة العملية التعقلية إلى آلة جسمية. ففي جواب عن سؤال لسائله يقول : " ولعمري إن الفكر الصحيح محتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في جزء من الدماغ خاص به واعتدال في الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ، فإن هذه آلات الفكر. [. . .] " (عبد الرحمن بدوي : "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب"، ص 73)

تحت هذا العنوان يرد طرابيشي على الجابري الذي ينوه بابن باجة لكونه "يطرح جانبا كل التأويلات الإشراقية اللاهوتية الطابع لدى شراح أرسطو من الإسكندر وثامسطيوس إلى ابن سينا، ويحاول في المقابل تقديم شروح أكثر اتساقا مع النظرية العلمية الأرسطية. وهذا بالضبط ما نوه به ابن رشد تنويها خاصا، معتبرا الطريق التي سلكها ابن باجة في هذه المسائل هي "الحق" لأنها هي الطريقة البرهانية"[1]. و "المسألة هي بمنتهى البساطة مسألة تحول في الجهة الجغرافية للخطاب الجابري". [...] "فابن سينا عرفاني لأنه قطع مع برهانية الشراح [الإسكندر وثامسطيوس]، وابن باجة برهاني لأنه قطع مع عرفانية هؤلاء الشراح أنفسهم. فالشراح في مواجهة ابن سينا المشرقي برهانيون، وفي مواجهة ابن باجة المغربي عرفانيون." (ص 99-98)

الحكمة المشرقية: لغز بلا لغز

يقول طرابيشي أن "الفلسفة المشرقية" تحولت بأقلام المستشرقين إلى "رواية بوليسية" حاول كل منهم "اقتراح حل للغزها المستعصي". في حين أن المسألة بسيطة، فالمشرق هو محض مكان جغرافي مذكور في معاجم البلدان. ويستدل طرابيشي على ذلك بنص ورد في "صوان الحكمة" للسجستاني، والذي جاء فيه : "أصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فإنه يصير بهذا جامعا بين متانة خراسان وظرف العراق، مفارقا لبلادة خراسان ورعونة العراق". [...] وفي "الامتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي، وهو معاصر وتلميذ للسجستاني، يرد مثلا وصف أبي زيد البلخي بأنه "سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة"[2]. هذا فيما يخص الأدباء (ص 102-100)

وبالرجوع للمؤرخين والرحالة، نجد ابن حوقل الذي "يستخدم مصطلح المشرق للإشارة إلى مملكة السامانيين [...]". والمقدسي (390-335) مؤلف "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، ويعده أ. اشبرنغر "أكبر جغرافي عرفته البشرية قاطبة"، الذي جعل "إقليم المشرق" في رأس أقاليم الأعاجم الثمانية في مملكة الإسلام". (ص 103-102)

أما المصنفات التي نسبها ابن سينا إلى مسقط رأسه، وهي اثنتان أو ثلاثة، "فعدا "الحكمة المشرقية" التي تتكرر الإشارة إليها في عدة مواضع [من كتاباته]، ترد في رسائله إشارتان إلى كتابين آخرين يحملان في عنوانهما صفة "المشرقية". أولهما هو "المسائل المشرقية" [...] والثاني "الأصول المشرقية". "ولكن إذا صح أن الحكمة والمسائل والأصول المشرقية تحيل جميعها إلى نص "مشرقي" واحد، فإننا سنلاحظ أن عنوانا من قبيل "المسائل المشرقية" ما كان ليوحي بوجود فلسفة سرية تحته على نحو ما يوحي به عنوان من قبيل الحكمة المشرقية." (ص 106-105)

المشرقيون والمنطق

تحت هذا العنوان يقول طرابيشي: "نحن نحوز نصا تاريخيا ثمينا وردت فيه إشارة مباشرة إلى كتاب "الحكمة المشرقية". فنصير الدين الطوسي (672-587 ه)، في شرحه لكتاب "الإشارات والتنبيهات"، يشير إلى أن الشارح الذي سبقه إلى شرحه، وهوفخر الدين الرازي (606-543 ه)، أورد نصا من "الحكمة المشرقية" في معرض شرحه قول ابن سينا إن ذات واجب الوجود "ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل". وقد قال الشارح الثاني (الطوسي) في رده على الشارح الأول (الرازي): "إنك نقلت في المنطق عن الشيخ أنه قال في "الحكمة المشرقية" "إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول. وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهنَ تصورُها إلى حاق الملزومات، وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود". ويستغل الطوسي هذا القول المنقول عن ابن سينا في "الحكمة المشرقية" ليرد بدوره على الرازي قائلا: "فهذا ما ذكرته في المنطق، ولم تزد عليه. وواجب الوجود، إذ ليس بمركب، فلا حد له. وإذ هو منفصل الحقيقة عما عداه، فليس له لازم يوصل تصورُه العقلي حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذاً لا تعريف له يقوم مقام الحد"[3]. (ص 106)

ويعلق طرابيبشي على هذه النص قائلا: "أننا أبعد ما نكون هنا عن نص "مشرقي" بالمعنى "المتغنوص" و"المتهرمس". [...] "فالمقطع المشار إليه من "الحكمة المشرقية" يمكن ان يحتل مكانه في قسم الحدود وتركيبها من أي كتاب في المنطق الصوري بأرومته الأرسطية". (ص 107-106)

أسئلة حول كتاب "الإنصاف" الضائع

"يقول ابن سينا في رده على الكيا[4]: "والذي استخبره من حالي...فأخبره أني كنت صنفت كتابا سميته كتاب "الإنصاف" وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حق اللدد تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين الف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص لإي آخر "أثولوجيا" على ما في "أثولوجيا" من المطعن. وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة. وأنا، بعد فراغي من شيء أعمله، أشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلا. ولكن ذلك قد كان

---

[1] "**نحن والتراث**"، ص 257

[2] "الامتاع والمؤانسة"، ج2، ص 38

[3] "الإشارات والتنبيهات"، هامش شرح الطوسي، ص 479

[4] يلاحظ طرابيشي أن الجابري يخلط بين الكيا (أبو جعفر محمد بن المرزبان) وهو المعني بالرد، وبين تلميذ ابن سينا بهمنيار بن المرزبان

يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته. ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يُجرى مع القوم في ميدان. فيكاد أن يكون أفضل سلف من السلف"[1] . (ص 112)

ويستخلص طرابيشي من هذا النص تسع ملاحظات تدور حول "مدار الخصام" وأطرافه ودور ابن سينا. فموضوع الخلاف هو أرسطو وشرح أرسطو وليس "الفلسفة المشرقية"؛ أما أطرافه فينقسمون جغرافيا إلى مغربيين وبغداديين ومن "البله النصارى"[2] ومن لاهوتيي بغداد ومن مشرقيين، زيادة على "الأوزان الثقيلة" مثل الإسكندر وثماسطيوس والفارابي؛ أما ابن سينا فكان يقف كحكم كما يدل على ذلك عنوان الكتاب: "الإنصاف". (ص 115-113)

وختاما يقول طرابيشي أن ملاحظاته التسعة هي من قبيل التكهن نظرا لكون الكتابين الذين تأسست عليهما فرضية الفلسفة المشرقية، وهما "الإنصاف" و"الحكمة المشرقية"، مفقودان. لكن من "حسن الحظ" أن التاريخ حفظ رسالة كتبها تلميذ مباشر لابن سينا – من المرجح أنه ابن زيلة – تشتمل على "تفاصيل ثرة عن تاريخ تأليف "الإنصاف" ومنهجه ومضمونه وظروف ضياعه، كما عن خصومة ابن سينا مع لاهوتيي بغداد وبعض أسماء هؤلاء الخصوم". (ص 115)

الهوية الحقيقية للاهوتيي بغداد

تحت هذا العنوان يحلل طرابيشي الرسالة السالفة الذكر، مستنتجا "إن الفقرة الأولى من الرسالة، عدا أنها تحدد تاريخ التأليف، تقطع الشك باليقين وتؤكد بصريح العبارة أن كتاب "الإنصاف"، الذي كان المتكأ الأول لكل القائلين من المستشرقين – ومتابعهم (الجابري) – بأسطورة الفلسفة المشرقية، هو كتاب في شرح كتب أرسطو ليس إلا. فكاتبها يستهل بالقول إنه "كان اتفق من الدواعي عام طروق ركاب السلطان الماضي هذه البلاد[3] ما بعثه [ابن سينا] على الاشتغال بكتاب سماه الإنصاف، المشتمل على شرح جميع كتب أرسطوطاليس، حتى أدخل فيها كتاب "أثولوجيا"[4]، وأخرج في معانيه ما لم يحتسب منه"[5]. (ص 115)

"وتؤكد الفقرة الثانية من الرسالة أن "الإنصاف"، كما يدل عنوانه، هو محض كتاب في التحكيم بين شراح أرسطو [...] (ص 115)

أما الفقرة الثالثة فتؤكد أن "الإنصاف" "لم يتعد طور التصنيف إلى طور التحرير، وأنه عندما ضاع فقد ضاع وهو في مسوداته قبل تبييضها". (ص 115)

وباقي الرسالة يتطرق إلى لاهوتيي بغداد المسيحيين (ابن الطيب، ابن سمح، ابن الخمار). وقد صب ابن سينا جام سخطه عليهم "لأنهم انحرفوا في نظره عن جادة مذهب أرسطو، وأساؤوا فهمه وتفهيمه، وأخرجوه من منطوقه الفلسفي الكوني إلى منطوق لاهوتي خاص بالعقيدة النصرانية". (ص 120)

استطراد حول "التعليقات"

في هذه الفقرة يشير طرابيشي إلى أن شطرا من مسؤولية هذه "العجعجة بدون طحن" حول الفلسفة المشرقية المزعومة يتحمله عبد الرحمن بدوي (رغم الخدمات الجليلة التي أسداها للثقافة العربية المعاصرة) لأنه "نشر في مجموعة "أرسطو عند العرب" نص التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس بوصفه جزءا من كتاب "الإنصاف" الضائع[6]. وقد ادخل من جراء ذلك الباحثين – مستشرقين وعربا – في متاهة لا مخرج منها". ويسوق طرابيشي أربعة أدلة على أن نص التعليقات ليس من "الإنصاف": 1) كون النص تام التحرير وليس فيه "فرج" برسم الملء" كما جاء في الرسالة التي تصف الكتاب. 2) أنه لا يشير إلى لاهوتيي بغداد. 3) وأنه "لا ينطوي في صياغته على موفولوجيا تحكيمية". و "حضوره في النص حضور الخصم المساجل، لا حضور الحكم المحايد". 4) "إن النص يسمي المشرقيين إحدى وأربعين مرة، ولكنه لا يسمي المغربيين ولا مرة واحدة". (ص 121-122)

ويؤكد طرابيشي أن "في كل مرة يقول [ابن سينا]: قال المشرقيون فإنما قصده أن يقول: قال ابن سينا. وعندما يطالب القارئ بالرجوع إلى كتب المشرقيين، فإنما يطالبه بالرجوع إلى كتبه هو". (ص 122)

---

[1] "أرسطو عند العرب"، ص121-122

[2] نعت يردده عن مراسله الكيا أما هو فلم يعرف عنه أي تعصب ديني، ص 111

[3] الإشارة هنا إلى علاء الدولة بن كاكويه الذي قدم همذان سنة 414 ه وحرر ابن سينا من معتقله في قلعة فردجان. وقد كان زجه فيها تاج الملك وزير الأمير البويهي سماء الدولة بن شمس الدولة. ووصف الرسالة لعلاء الدولة ب "السلطان الماضي" يشير إلى أنها كتبت بعد خلعه على إثر استيلاء مسعود بن محمود الغزنوي على الري واصفهان سنة 420 ه

[4] هذه ثاني إشارة إلى أن كتاب "أثولوجيا" كان، في أجواء المدرسة السينوية، موضع شبهة.

[5] أنظر النص الكامل للرسالة في المباحثة الرابعة من كتاب "المباحثات"، ص 80-85

[6] انظر تصديره [بدوي] العام، حيث يقول: "أنه على الرغم من أن مخطوطة كتاب "التعليقات" لا يأتي فيها "ذكر لكونه من "الإنصاف"، فإن "هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب "الإنصاف" [. . .]

وهنا يطرح طرابيشي السؤال التالي: "إذا كان أظهر وجود للمشرقيين إنما هو في التعليقات، فهل نستطيع أن نقع في هذا النص على أثر ظاهر، أو حتى خفي، للفلسفة المشرقية بالمعنى المتأَوَّل على ابن سينا؟"

ويرد: "ان نص التعليقات هو، أكثر من أي نص سينيوي سواه، حوار حول المنظومة الأرسطية، ومن داخل المنظومة الأرسطية، ومع "بابوات" المنظومة الأرسطية، إن جاز التعبير. وكما هو متوقع فإن شطرا مهما من ذلك الحوار كان لا بد من أن يدور حول وظيفة العقل الفعال وطبيعة العقل الهيولاني وآلية فعل التعقل: أبأداة جسمانية أم لا؟ وفي جميع هذه القضايا، المتعلقة بنظرية العقل الأرسطية، لا يسعى ابن سينا إلى الابتعاد عن تفاسير الشراح إلا ليزداد قربا – أو هكذا يخيل اليه – من مذهب المعلم. بل إن الأمر يتلبس هنا شكل مفارقة: فمسعى ابن سينا إلى الاجتهاد الشخصي – وتلك هي نقطة كبريائه كما قلنا – يبدو في التعليقات وكأنه لا يتمخض في محصلة الحساب إلا عن مزيد من الانئسار داخل الإشكالية الأرسطية". (ص 124)

وبدلا من الفلسفة المشرقية المزعومة، يرى طرابيشي ان ابن سينا "يضع مسافة بينه وبين تلك الأطروحة الأفلوطينية المركزية" القائلة بوحدة العقل والعاقل والمعقول، والتي قدمت الركيزة الأساسية لكل مذاهب وحدة الوجود عند المتصوفة كما عند حكماء الإشراق كما عند التيارات المتغنوصة. وهو بذلك يكون "نسف الجسر النظري الوحيد الذي كان يمكن أن يصل بين منظومته الفلسفية الفعلية بنواتها الأرسطية وغلافها الأفلاطوني، وبين الطبعة الإشراقية من الفلسفة المشرقية الموهومة المنسوبة إليه. وبالفعل، إن معظم الذين شاركوا على [...]في بناء اسطورة الفلسفة المشرقية، جنحوا إلى تأويلها على أنها فلسفة إشراقية، ومن ثم بادروا إلى الربط بينها وبين حكمة الإشراق كما قال بها السهروردي المقتول. بل إن نصيرا كبيرا لحكمة الإشراق [...] وهوهنري كوربان، أصر على أن يعتبر أن أنجب تلاميذ ابن سينا ليس الجوزجاني ولا ابن زيلة ولا حتى بهمنيار بن المرزبان، بل شهاب الدين يحيى السهروردي (587i-548) الذي "أخذ على عاتقه تنفيذ مشروع الفلسفة المشرقية"[1]م). والحال أن أول من أنكر هذه الوراثة هو السهروردي نفسه. فقد أصر على أنه هو – وليس أحد سواه – من "أحيا الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم"[2]. (ص 124- 125).

ويختم طرابيشي هذا الفصل قائلا أن "العنوان المعلن لمشروع "نقد العقل العربي" لم يكن من البداية إلا يافطة يختفي ورائها مشروع غير قابل للتسمية ل "**نقد العقل المشرقي**". وسوف نرى، بدءا من الفصل التالي، أن ما كان موضوعا للنقد والتبخيس سيغدو محلا للتثمين اللامشروط مع الانتقال في التشريح المعرفي للعقل العربي الإسلامي من نصف كرته المشرقي إلى نصف كرته المغربي. **فلنختم، إذا، رحلتنا المشرقية ولنبدأ رحلتنا المغربية، ولنر كيف ستنقلب الابستيمولوجيا الجابرية، مع هذا التحول في الاتجاه، من ابستيمولوجيا هجائية إلى ابستيمولوجيا مدحية"**. (ص 126)

الفصل الثاني: ابن طفيل: مؤرخ بؤس الفلسفة في الأندلس

في هذا الفصل يريد طرابيشي أن يبين أنه لا يوجد خندق عقلاني مغربي-اندلسي في مواجهة خندق عرفاني مشرقي، بادئا **بابن سبعين**.

يزعم الجابري أن "**سمعة ابن سينا** في الأوساط الفلسفية بالمغرب والأندلس **لم تكن على ما يرام**: لقد تجاهله ابن باجة بينما تحدث عن الفارابي وأخذ عنه. أما ابن رشد فلقد كان نقده لابن سينا أشد من نقده للغزالي. وأما في أوساط المتصوفة فلم يكن حظه أحسن حالا. **فابن سبعين** يصفه بأنه "مموه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التواليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه وهو في العين الحمية، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه، و"الشفاء" أجل كتبه، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم"[3] (ص 127) . **لكن العودة إلى الشاهد في مصدره الأصلي** تبين أن ما يؤاخذ عليه ابن سبعين ابن سينا يتعلق **بالسبق للحكمة المشرقية**، فغرضه هو أن يثبت "أنه هو – وليس أحد سواه- أول من يفشى أسرار الحكمة المشرقية" (ص 128). **فاحتكار ريادة الحكمة المشرقية هو ما حمل ابن سبعين على الطعن الشديد في جميع فلاسفة الإسلام بلا استثناء** (ص 129).

ويتساءل طرابيشي: "إذا كان ابن سبعين هجا جميع فلاسفة الإسلام بلا استثناء، **فكيف نفسر مديحه للفارابي في شاهد الجابري؟"** ويجيب "ليس لذلك من تفسير سوى ابتسار الشاهد وإخراجه عن سياقه. فلو أن (الجابري) رجع إلى الشاهد في مصدره الأصلي ، ولم يقتبسه من يد ثانية (ماسينيون)، لكان أدرك أن حظ الفارابي من نقد ابن سبعين اللوذعي لا يقل عن حظ ابن سينا منه..." فالنص يقول: "وأما الفارابي فقد اضطرب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهيولاني. وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة..." إلى أن يقول "وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأدراهم بالعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا

---

[1] Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, p.246

[2] أنظر : **"الكتاب التذكاري"** عن شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردين إشراف إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتابن القاهرة 1974، ص 155

[3] **"نحن والتراث"**، ص 161-162

غير، ومات وهو مدرك محق، وزال عن جميع ما ذكرته، وظهر عليه الحق بالقول والعمل"[1] . **فالنص يهجو الفارابي الفيلسوف ويمدح الفارابي المتصوف** (ص 130-129).

وموقف ابن سبعين من فلاسفة المغرب والأندلس لا يختلف عن موقفه من فلاسفة المشرق، **فابن باجة: "**مفتون بنفسه وله سفسطة كثيرة [...]". أما **ابن رشد: "** [ف] هذا الرجل [...] **مفتون بأرسطو**، ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده. **وأكثر تآليفه من كلام أرسطو**، إما يلخصها أو يمشي معها. وهو من نفسه قصير الباع، قليل المعرفة، بليد التصور، غير مدرك. غير أنه إنسان جيد، وقليل الفضول، ومنصف، وعالم بعجزه، ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو"[2]. (ص 131)

وحول **موقف ابن رشد من ابن سينا** يثبت طرابيشي نصا للجابري، يمكن تلخيصه في الفقرة التالية: "[...] واضح، إذاً، أن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية. فلنسجل، إذاً، أن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج، وأنه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجا غير برهاني، الشيء الذي يعني أن المنهج الذي يصدر عنه فيلسوف قرطبة أو يدعو إليه، منهج برهاني يختلف اختلافا كليا عن منهج المشرقيين"[3]. وهنا يتساءل طرابيشي "هل الإشكالية الابستيمولوجية التي يصدر عنها ابن رشد هي محض إشكالية جهوية [...]، وليس لها مدار معرفي سوى المواجهة بين مشرق ومغرب، أم هي إشكالية أصولية – بمعنى العودة إلى أصل أول – **لإحياء السنة الأرسطية ولتطهير العقيدة القويمة المشائية من "هرطقات" الشراح اليونانيين والإسلاميين على حد سواء؟"** (ص 132)

لكن ابن رشد "بدلا من أن يعيد بناء الأرثوذوكسية الأرسطية، لم يفلح إلا في أن يؤسس **عبادة حقيقية لأرسطو"** (ص 133). "بل ينتصر له أيضا [...] في شتى مجالات العلوم [...] فقد انتصر لمركزية القلب كما قال بها أرسطو ضدا على مركزية الدماغ كما قال بها **جالينوس"**. [...] وانتقد تعديلات بطليموس على النظريات الفلكية السائدة التي لا تؤيدها المشاهدات الفلكية لأنها تخالف 'الصورة الكوزمولوجية الأرسطية'[4]". **وانتقد ابن الهيثم** لأنه "لم يتقيد بحرف الميتافيزيقا الأرسطية." (ص 134). "ومن منظور هذا التعبد لأرسطو والتقيد بحرف مذهبه، **كان التصادم مع ابن سينا أمرا طبيعيا**، بل محتوما. فابن سينا فهم الإبداع الفلسفي على أنه الانعتاق، ولو بصورة جزئية، من ربقة أرسطو" (ص 135). فابن رشد يقول: **"**فليس في الناس من هو أسخف رأيا ولا أبخس علما **ممن يشك في أرسطو**، وممن إذا صنف كتابا صنفه حسب رأيه الشخصي، ولا سيما إذا لم يشاطره رأيه هذا متقدم تقدمه. وذلك ما نرى ابن سينا يفعله في مصنفاته كلها. فأشنع ما فعله هذا المحدث (بضم الميم) نأيه عن نهج أرسطو وسيره في غير طريق الفيلسوف. وذلك ما حدث للفارابي في كتابه في المنطق، ولابن سينا في تصانيفه في الإلهيات والطبيعيات" (ص 136).

ويعلق طرابيشي قائلا: " والواقع أنه عندما يغدو "نهج أرسطو"، بما هو كذلك، هو "فيصل التفرقة" بين ما هو برهاني وما هو غير برهاني، فإن ابن رشد في التزامه المطلق بهذا المعيار في محاكمة فلاسفة الإسلام، لا يثبت بذلك لا برهانية الفارابي وابن سينا، بقدر ما يثبت أنه هو نفسه **يقرأ البرهان الأرسطي بعين بيانية**. وبالفعل إن الآلية الذهنية الأساسية في النظام المعرفي البياني ليست شيئا آخر في نهاية المطاف سوى التسليم المسبق بالصفة البرهانية لمذهب بعينه دونما حاجة إلى برهان" (ص 136).

وفي الهامش يقول طرابيشي: "إن من ثوابت الفكر الرشدي الاعتقاد – وهذا موقف يصادق عليه الجابري – بأن **القطع، بخلاف الظن، هو علامة البرهان**. وهذه النزعة القطعية الدوغمائية لا يمكن فهمها بدورها ما لم نأخذ بالحسبان أن الحقيقة، بله "العلوم"، عند ابن رشد "أزلية وغير كائنة ولا فاسدة" ("تهافت التهافت"، ص 855)، ومن ثم فإنها عندما تؤخذ عقلا أو وحيا فإنما تؤخذ مرة واحدة ونهائية، بدون تطور وتراكم في التاريخ، بل في ترد وتحريف طردا مع الابتعاد عن زمن تجليها عند الفيلسوف عقلا كما عند الأنبياء وحيا" (الهامش ص 137).

فالعقل الرشدي **عقل سكولائي** "فهو عقل يرجع دائما إلى مقدماته، ولكنه لا يرجع أبدا عن مقدماته"..."فالعقل السكولائي عقل دائر على نفسه، يضع مستقبله في ماضيه، وينكر مبدئي التراكم الكمي والانقطاع الكيفي على حد سواء"... "فانتفاضة ابن رشد الأرسطية تقبل الوصف بأنها إحيائية، أو تطهيرية، أو تصحيحية. ولكنها لا تمثل بحال من الأحوال، خلافا لمدعى (الجابري)، **قطيعة معرفية"**. "فابن رشد قد عاد بالفلسفة العربية الإسلامية إلى **درجة الصفر** المشائية، ولكنه لم يضع المشائية نفسها في درجة الصفر. ولئن قطع مع ابن سينا، فلكي يعود إلى أرسطو، لا ليعود عنه. فالرشدية نشيد ختام – رائع بكل تأكيد - لفلسفة العصر الوسيط، الإسلامي والمسيحي على حد سواء، ولكنها ليست نشيد افتتاح لفلسفة الحداثة" (ص 138).

أعصبية مغربية أم عصبية جابرية؟

---

[1]، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت 1978، 144-143 ابن سبعين : **"بد العارف"**

[2] المصدر نفسه، 142-143

[3] **"نحن والتراث"**، ص 308

[4] نبيل الشهابي، "النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين"، في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، الرباط 1979، ص 26-33

في "ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي" (1978) أشار **علي أومليل** إلى أن ابن رشد وجه انتقادات إلى فلاسفة مشارقة ومغاربة لما ارتآه من انحرافهم عن الدستور الأرسطي. لكن الجابري انبرى للرد عليه قائلا: "وهذه دعوى خطيرة. أرجو من الأستاذ أومليل أن يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابن رشد ابن باجة أو ابن طفيل، لأني لم أعثر على شيء من هذا في جميع كتبه" (ص 141-140). ويرد طرابيشي أنه "لو قرأها جميعها لوقع على ما لا يقل عن عشرين شاهدا يوجه فيها ابن رشد نقدا مباشرا إلى ابن باجة ويغلطه" (ص 141). كما أن ابن طفيل نفسه وجه نقدا قاسيا له. فالمدرسة الفلسفية في المغرب، مثلها مثل مثيلتها في المشرق ليست مدرسة وحدة في التفكير بل مدرسة اختلاف. وروابطها "الخارجية" بالمدرسة الشرقية قد تكون أقوى وأوثق من الروابط "الداخلية" فيما بين أعضائها. وقوة حضور السينوية في المغرب هي وحدها التي يمكن أن تفسر "قطيعة" ابن رشد لا مع سينوية "الخارج" بل مع سينوية "الداخل" أيضا. فسينوية ابن باجة المتنكرة تحت قناع فارابي، وسينوية ابن طفيل المجهور بها هما وحدهما اللتان يمكن أن تفسرا ضراوة نقد ابن سينا (ومعه الفارابي) في بيان انحرافه عن دستور أرسطو. **فحسن سمعة ابن سينا في المغرب والأندلس هو الذي يقدم المفتاح للغز الثورة الرشدية المضادة** (ص 145-144).

شهادة ابن الامام

تحت هذا العنوان يدقق طرابيشي استشهاد الجابري بابن الامام **ليدلل على سوء سمعة ابن سينا في المغرب**. حتى أن ابن باجة "قد تجاهله بينما تحدث عن الفارابي وأخذ عنه"[1]. "فالشاهد، كما أورده الجابري، مجزأ ومقطع الأوصال ومعاد تلصيقه بحيث **ينطق بغير منطوقه**". وبعد إثبات الشاهد يستنتج منه طرابيشي خلاصات من محاوره الأربعة التالية.

1- يرجع النص بداية التفكير الفلسفي في الأندلس إلى الحكم الثاني (366-350ه) بما استجلبه من "صنف من المشرق". وهو بذلك يؤكد على الاستمرارية الفلسفية والمعرفية مع المشرق. (ص 147)
2- يصدر النص حكم قيمة سالب على ابن حزم. وهوما يسكت عنه الجابري الذي يجمع بين ابن حزم وابن رشد "في مقولة تصنيفية واحدة سيعمدها باسم "الحزمية-الرشدية". (ص 148)
3- يشير النص إلى أن الوضعية التي ظهرت فيها الفلسفة في المغرب و"الأندلس حصرا" كانت "**وضعية قمعية**". فالفلسفة لم تتفتح في "الهواء الطلق"، بل في "قصور الأمراء بعيدا عن الأنظار: أنظار العامة وأنظار الفقهاء على حد سواء". وبعد وفاة الحكم الثاني أمر ابنه هشام المؤيد بالله، وهو "غلام لم يحتلم بعد"، بإيعاز من حاجبه المتسلط المنصور بن أبي عامر، بإحراق كل الكتب غير المباحة.(ص 150-148)
4- يتضمن النص تقييما **لابن باجة** (وهو أستاذ ابن الإمام) **مختلفا عن تقييم الجابري**. فابن الإمام "لا يؤكد على "تفوقه" بقدر ما يؤكد على تقصيره في العلم الإلهي". فالعلم الإلهي عند ابن الإمام هو "العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف هو من أجله وتوطئة له". "فابن باجة "مدرك"، أي متفقه في العلم الإلهي حتى وإن لم ينتج فيه. فعلم ابن باجة الإلهي هو علم بالقوة، لا علم بالفعل. وما دام ابن باجة قد دلل على بروعه في "العلوم الموطئة للعلم الإلهي" فما كان له، لو تأتى له أن ينتقل من القوة إلى الفعل، أن يكون "مقصرا في العلم الذي هو الغاية". ويضع ابن الإمام ابن باجة في سياق الاستمرارية – لا القطيعة – مع فلاسفة المشرق" ومنهم الفارابي وابن سينا والغزالي. (ص 153-151)

ابن طفيل وتاريخ قمع الفلسفة في الأندلس

يستنتج الجابري من المدخل الذي كتبه ابن طفيل ل"**حي بن يقظان**" بأن المدرسة المغربية-الأندلسية "مدرسة مستقلة تماما عن المدرسة – أو المدارس- الفلسفية في المشرق" لأن لها " منهجها الخاص ومفاهيمها الخاصة وإشكالياتها الخاصة أيضا"[2]. "فهي **فلسفة قامت على أساس علمي**، لا على أساس كلامي أو غنوصي كما حال فلسفة المشرق. ومن هذا المنظور تحديدا فإن المدخل الذي كتبه ابن طفيل لرسالة "حي بن يقظان"، يمثل شهادة بالغة الأهمية ، لأنه يحدد تطور الفكر العلمي الفلسفي في الأندلس في ثلاث مراحل: مرحلة الرياضيات، ثم مرحلة المنطق (والطبيعيات)، وأخيرا مرحلة الفلسفة[3] (ص 155).

يرد طرابيشي "**بأننا لو أعدنا بناء نص ابن طفيل بتمامه وحررناه من علامات الحذف (...) لوجدناه ينطق بعكس ما ينطقه به اختزال الجابري له**" (ص 155). فابن طفيل في مدخله الموجز لتاريخ الفلسفة في الأندلس لا يتحدث عن "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس" وكأنها مدرسة واعية بذاتها كما يوهمه الجابري. وابن طفيل لا يؤرخ لتطور الفكر العلمي الفلسفي **بل يؤرخ لغياب هذا التطور**، فهو يؤرخ ل "بؤس الفلسفة في الأندلس". وهو لا يؤرخ للخطاب الباجي بوصفه بداية لخطاب فلسفي جديد" كما يدعي الجابري، بل يصفه بأنه خطاب فلسفي "قلق العبارة، متلعثم، لا يعطي مقصوده من القول "عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديدين". كما أنه لا يؤرخ للفلسفة في الأندلس بالقطيعة مع فلسفة الشرق **بل بالعكس بالاتصالية التامة معها** (ص 156).

وعلى ادعاء الجابري بأن "الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته وإشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس – فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد – قد

---

[1] **"نحن والتراث"**، ص 252
[2] **"نحن والتراث"**، ص 304
[3] المصدر نفسه، ص 242

تأسست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية، "علمانية"، كما سنرى لاحقا"[1]، يرد طرابيشي أن الممارسة العلمية لم تكن تمثل أية حصانة ضد "اللامعقول" بمفهومه الحديث. "بل على العكس: فقد كان "العلم" – مفهوما وتطبيقا معا – يدمج به دمجا عضويا قطاعا عريضا من "اللامعقول العلمي". وكانت علوم الكيمياء والعدد والتنجيم والفلاحة والطب والهيئة، وحتى الهندسة، تفسح مجالا واسعا لتظاهر هذا اللامعقول. (ص 159)

ويؤكد طرابيشي أن "تاريخ الفلسفة في الأندلس كان، إذا، تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال، تاريخ نشوء متكرر أكثر منه تاريخ تطور، يعاود –أو يكاد-دوما نقطة الصفر بدون نمو عضوي. فلم يكن في الأندلس مدارس للفلسفة ولا مجالس تعليم. وباستعادة عبارة ابن طفيل، فإن إرث الفلسفة ما كان يتناقله "إلا الفرد بعد الفرد" بدون أن يفلح في تأسيس نفسه في موروث فلسفي حقيقي". وفي الهامش يوضح: باستثناء مدرسة ابن مسرة، لكنها كانت مدرسة "كهفية"، بالمعنى الحقيقي لأنه اضطر إلى أن يقيم مدرسته في كهف. (ص 164)

وقد كان مسار الفلسفة في الأندلس مسارا منكسرا، شهد "ثلاث انطلاقات متبوعة بثلاثة اختناقات":

أولا- من الانفتاح "الرحماني" إلى الانغلاق "الناصري": "بعد قرن ونيف من فتح الأندلس، ومع تحول الهاجس الجهادي إلى هاجس "عمراني" بالمعنى الخلدوني للكلمة، عرفت الأندلس انفتاحها الأول على التقليد الفلسفي المجلوب من المشرق. ففي عهد عبد الرحمن الثاني، أو ألأوسط (238-206ه)، "اتصلت اسبانيا الأموية – على ما يذهب بروفنسال – بالشرق العباسي لأول مرة اتصالا مباشرا، وذلك أن عبد الرحمن الثاني لم يكد يلي الأمر حتى بعث إلى المشرق جماعة من علماء عاصمته ليجلبوا له كتبا تتصل بما اشتهر إليه ميله من العلم، كالطب والفلسفة والعلوم الروحانية والتنجيم وتفسير الأحلام"[2]. (ص 164)

ثانيا- من التسيب الطوائفي إلى الردة المرابطية : "كان من الممكن أن تعرف الفلسفة في الأندلس [...] انطلاقة ثانية في عهد الحكم الثاني المستنصر (350-366ه) –الذي يقول عنه بالنثيا إنه كان "أكثر الخلفاء الأندلسيين تسامحا وحرية فكر" – لولا الانقلاب الثقافي الذي نفذه غداة وفاته حاجبه المنصور بن ابي عامر". [...] "ولقد كان لا بد من انتظار انقراض دولة بني أمية وقيام دولة الطوائف ابتداء من مطلع المئة الخامسة حتى يرتفع عن التفكير الفلسفي في الأندلس ضغط السلطة السلطة المركزية الممالئة للفقهاء وللعوام" (ص 167). لكن عصر ملوك الطوائف لم يدم إلا سبعين عاما، "وهي مدة غير كافية لحدوث تراكم فلسفي". وبعدهم جاء المرابطون الذين خنقوا الجو الثقافي "وفرضوا أحادية فقهية فقيرة مفقرة، ولم يدعوا من متنفس إلا للمذهب المالكي حصرا –وهذا في الفروع وليس في الأصول -، وأقاموا للفكر المختلف، حتى في مجال الفقه، ما يشبه محاكم تفتيش" (ص 169).

ثالثا- من الانقلاب الثقافي الموحدي إلى الانقلاب المضاد: فرض الموحدون سيطرتهم على الأندلس ابتداء من سنة 540ه، وبدا أنهم كانوا "يريدون أن يرفعوا عن قدر الضغط غطائها". و ردوا الاعتبار للغزالي (ص 171). وأطلقوا حرية نسبية لممثلي المذاهب الأخرى (ص 172). ووفروا للفلسفة هامشا من الحرية، لكنهم فرضوا "أحادية ظاهرية-حديثية أعاد حبسها في عنق زجاجة القمع. وقد عرف ابن رشد المصيرين: "ففي طور أول قام له أبو يعقوب الموحدي مقام المعتصم للكندي، وفي طور ثان عانى من ابنه المنصور ما عاناه المعتزلة من انقلاب المتوكل، ابن المعتصم (ص 173). "وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اللقاء بين ابن رشد وأبي يعقوب جرى في حوالي سنة 560ه على ما يجمع عليه أكثر الباحثين[3]، فلنا أن نستنتج أن ابن رشد أتم المرحلة الأولى من اشتغاله بالفلسفة (ما بين 550 و 560هـ) في سرية تامة، **وفي حال من الخوف الدائم من أن ينكشف امره**، وهي المرحلة التي أنجز فيها: "المختصر في المنطق"، "المختصر في النفس"، "مختصر المجسطي"، "جوامع السماع الطبيعي"، جوامع السماع والعالم"، جوامع الكون والفساد"، "جوامع الأثار العلوية"، "جوامع ما بعد الطبيعة"[4]. وهذا لا يعني أن ابن رشد، بعد لقائه بأبي يعقوب الموحدي، قد كسر حاجز السرية. فلا شك في أن تنفيذه للمهمة التي كلفه بها ثاني الخلفاء الموحدين في تلخيص كتب أرسطو، قد تم هو الآخر في خفاء البلاط، وما كان له أن يخرج إلى العلن" (ص 175-176).

ويرى طرابيشي أن نكبة ابن رشد "لا يمكن أن تقرأ كما لو أنها عرض عارض **وحالة فردية تختص بابن رشد** حصرا. فهي لا تقبل التفسير إلا في سياقها الموضوعي العام بوصفها الفصل الختامي [...] من رواية متتالية الفصول تحكي بؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس". وهذا يعارض رأي الجابري الذي يرى أن نكبة ابن رشد، من قبل المنصور، وراءها أسباب سياسية وليست أيديولوجية، نظرا لتواطئه في مؤامرة انقلابية ديرها أخوه يحيى والي قرطبة. (ص 181-182)

العوامل الرئيسية والثانوية لبؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس

وهي أربعة عوامل رئيسية: 1) "هيمنة الأحادية المالكية الفروعية". 2) "هيمنة الوضعية الجهادية في الأندلس وما تستتبعه من تعبئة أيديولوجية ووجدانية دائمة". 3) "التحالف العضوي بين السلطتين السياسية والفقهية". 4)

---

[1] **"نحن والتراث"**، ص 249-250

[2] **"تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس"**، ص 54

[3] خلا الجابري الذي يؤكد أن اللقاء تم عام 548ه يوم كان أبو يعقوب واليا على إشبيلية، وهذا يعني أن المشروع الرشدي مشروع موحدي. لكن طرابيشي يواجه هذا الرأي بثلاث حقائق: أن أبو يعقوب عين اليا سنة 551، وأنه سنة 548 كان سنه 15 سنة، وأن المراكشي يقول أن المكلف الأول بمهمة تلخيص كتب أرسطو كان ابن طفيل الذي أحالها على ابن رشد.

[4] انظر "كرونولوجيا مؤلفات ابن رشد في أصولها العربية" في : جمال الدين العلوي: **"المتن الرشدي"**، ص 47-126

"النصاب اللاشرعي للفلسفة في الأندلس الذي أجبرها على أن تكون لااجتماعية asociale، لا من حيث نفرة الجمهور منها فحسب، بل كذلك من حيث نفرتها هي نفسها من الجمهور. فعلاوة على أنها بقيت فلسفة أفراد، ولم تفلح حتى في أن تكون فلسفة نخبة – شأن شقيقتها في المشرق – فقد جذرت نفسها، سواء من الابستيمولوجي أو من منظور استراتيجية الخطاب، في إشكالية لااجتماعية: كهف ابن مسرة، متوحد ابن باجة، جزيرة ابن طفيل العزلاء، الطبقة المغلقة لأهل البرهان عند ابن رشد". (ص 184-185)

ويمكن تلخيص عوامل بؤس الفلسفة في الأندلس إلى: هيمنة الأحادية المالكية الفروعية؛ هيمنة الوضعية الجهادية؛ التحالف العضوي بين السلطتين السياسية والفقهية؛ النصاب اللاشرعي للفلسفة الذي تسبب في تهميشها وجعل منها فلسفة أفراد لا فلسفة نخبة كما في المشرق. وينعكس هذا في كونها تجذرت في "إشكاليات لااجتماعية: كهف ابن مسرة، متوحد ابن باجة، جزيرة ابن طفيل العزلاء، الطبقة المغلقة لأهل البرهان عند ابن رشد" (ص 185-184).

وبموازاة مع هذه العوامل الرئيسة توجد أربع عوامل ثانوية: 1) كون الفلسفة لم تعان "من اضطهاد فقهاء الأندلس، بل كذلك من **اضطهاد عامتها**. 2) "تعود هشاشة الوضعية الفلسفية في الأندلس [...] إلى **الانعدام التام لظاهرة الترجمة** في الغرب الإسلامي الذي لم يعرف، من قريب أو بعيد، حركة موازية لتلك التي شهدها المشرق في لبقرون الأربعة الأولى في مجال النقل إلى العربية من اللغات الحضارية الأخرى". 3) ومن أسباب هشاشة الوضعية الفلسفية في الأندلس ارتباطها "اسما وذكرا بنوع من حركة "شعوبية" [...] كان مدارها ، تماما كما في المشرق، المفاضلة بين العجم والعرب. وقد كان تزعم هذه الحركة "**المستعربون**" من سكان الإسبان الأصليين الذين أسلموا. ولم يكن مدار هذه المفاضلة دينيا، بل **إثنيا**. ففي مواجهة العصبيتين الكبيرتين في الأندلس: العربية والبربرية، برزت عصبية ثالثة هي عصبية المستعربين الذين طاب لهم أن يعيروا العرب والبربر ب"بداوتهم"، وأن يُدِلوا عليهم ب "حضارتهم"؛ وكان من أبرز الناطقين بهذه العصبية الإسبانية [= الإشبانية بلغة أهل العصر] **أبو عامر ابن غرسية**، وهو من أبناء نصارى البشكنس [=الباسك اليوم] سبي صغيرا وربي على العربية والإسلام في كنف مولاه الأمير المجاهد العامري. وقد كتب ابن غرسية في نحو الثلث الأول من القرن الخامس للهجرة رسالة – كان لها دوي في حينه – في "**تفضيل العجم على العرب"**. وقد فخر بأبناء جلدته "ذوي الآراء الفلسفية الأرضية والعلوم المنطقية الرياضية"، وأزرى على "بني الإماء" من "العربان" الأميين الذين لا حظ لهم، في كثير أو قليل، من علوم الأوائل من "يونان وساسان وكلدان". وقد تكاثرت الردود على الرسالة، وامتدت في الزمن إلى القرنين السادس والسابع، وكان مدارها، إجمالا، أن "العرب بأميتها أدركت بحلومها ما أدركته الأوائل بتعاليمها"، وأن البيان العربي قد سد مسد العلم الأعجمي، وأن المتشدقين بعلوم "الأسترلوميقي والأرتماطيقي، والتعاليم المنطقية والموسيقى، والفنون الفلسفية والجومطريقي"، قد غاب عنهم أن العرب "أهل البيان وأربابه"، بلسانهم نزل الفرقان فرفع لهم على الأمم البنيان، وأنه "لما جاءت الديانة بطلت الكهانة، ولما نزل القرآن زجر الشيطان"[1]. وبصرف النظر عن الإنشاء الهجائي في الرسالة وفي الردود عليها، **فقد ثبتت المساجلة في محصلة الختام اللامشروعية الدينية والعجمة البيانية للفلسفة**، وجعلت لعلوم الأوائل بجملتها نصابا شعوبيا رجيما ذا دلالة سالبة مضاعفة في سياق حقل تداولي متوتر بهواجس المواجهة المصيرية مع الاسترداديين الإسبان". 4) و "علاوة على هذه الشبهة الشعوبية، أحاطت بالفلسفة وعلوم الأوائل شبهة "كتابية"، أو بتعبير أوضح: "ذمية". فقد رأينا كيف اتهم مرسوم المنصور المتفلسفين بأنهم أشر على الدين الحنيف من "الكتابيين"، وكيف قرن الاتهام بالإيحاء بأصل ذمي دخيل لابن رشد بنفيه إلى "منزل اليهود" بألنسية". ففي مناخ "حرب صليبية دائمة" بدى من مبررا القضاء على "الجيب الداخلي" الذي يمثله أهل الذمة، وبالتالي على التعددية الثقافية التي دونها لا توجد فلسفة. وهذا ما اضطر ابن ميمون إلى مغادرة قرطبة إلى ألمرية ثم فاس فعكا في فلسطين. (ص 185-193)[2]

الفصل الثالث: ابن طفيل: مبدع "مغربي" للفلسفة المشرقية.

(هذا الفصل الطويل، الذي يشتمل على مئة صفحة، يمكن أن يقرأ كعرض لفلسفة ابن سينا بالأساس على النقيض من قراءة الجابري لها)

ينطلق طرابيشي في هذا الفصل من ادعاء الجابري **وجود سوء سمعة لابن سينا لدى الأوساط الفلسفية بالمغرب** والأندلس، مخترعا تضامنا مزعوما بين فلاسفة "المغرب" ضد فلاسفة "المشرق"؛ مؤسسا لازدواجية بين وضعية فلسفية مغربية "يؤمثلها" ومشرقية "يؤبلسها"؛ موظفا صمت ابن باجة ونقد ابن رشد، ومحرفا شهادة ابن سبعين وابن الامام، لينطقهم جميعا بالازدراء المغربي المزعوم لابن سينا (ص 195). لكنه **أمام الحضور الطاغي** لابن سينا لدى

[1] نشر عبد السلام هارون رسالة ابن غرسية والردود عليها في "نوادر المخطوطات". وانظر عرضا ملخصا لهذه المساجلة في : "تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس"، ص 114-122

[2] يثبت طرابيشي في هامش الصفحة 189 نصا من "تاريخ الإسلام" للذهبي، يستشهد به على كون "الفلسفة تكاد أن تكون والتعددية الدينية توأمين". "يروي الذهبي في "تاريخ الإسلام"، وإن على سبيل الاستنكار، الواقعة التالية: "ذكر الحميري في ترجمة أبي عمر بن محمد سعدي الأندلسي طامة كبرى. قال: سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه يسأل أبا عمر أحمد سعدي المالكي عند وصوله إلى القيروان من بلاد المشرق، فقال: هل حضرت مجالس الكلام؟ قال: نعم مرتين، ولم أعد إليها. قال لم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرايت مجلسا قد جمع الفرق من السنة والبدعة والكفار واليهود والنصارى والدهرية والمجوس، ولكل فرقة رئيس يتكلم ويجادل عن مذهبه. فإذا جاء رئيس قاموا كلهم له على أقدامهم حتى يجلس، فإذا تكلموا قال الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج أحد بكتابه ولا نبيه، فإننا لا نصدق ذلك ولا تعتد به، وإنما نتناظر بالعقل والقياس. فيقولون نعم. ولما سمعت ذلك لم أعد. ثم قيل لي: هذا مجلس آخر للكلام. فذهبت إليه، فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم. فقاطعت مجالس أهل الكلام".

ابن طفيل "فإنه يستنفر كل ما أوتي من طاقة تأويلية إنكارية لينفي مديونية ابن طفيل لابن سينا وتبعيته المصرح بها "للحكمة المشرقية" (ص 196).

يقول الجابري: إن "الذين يحكمون على ابن طفيل من خلال "حي بن يقظان" مخطئون"، فقراءته لا تصح إلا بالإحالة إلى "النظرة المغربية الرشدية"[1]. "فإنه ما دامت المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس قد وصلت مع ابن رشد إلى قمتها، فإن "القراءة المطابقة" لأي خطاب فلسفي ينتمي إلى هذه المدرسة لا بد من أن تكون بعدية، لا قبلية ... لأن الإطار المرجعي لهذا الخطاب لا يمكن أن يكون سوى القمة التي وصل إليها الكل الذي ينتمي إليه هذا الخطاب، نقصد بذلك ابن رشد بالذات"[2]. (ص 199-198).[3]

إلا أن ابن طفيل هو الذي "يضع نفسه بنفسه على مقاعد المدرسة السينوية، أو ما يفترض أنه المدرسة السينوية، مرفودة - وهنا المفارقة - برافد غزالي". وهو الذي يحدد لنفسه، في مدخل "حي بن يقظان"، إطارا مرجعيا مزدوجا: إطار مرجعي سالب يتمثل في الفارابي ("لأنه عرفاني أقل مما ينبغي") وابن باجة ("لأنه برهاني أكثر مما ينبغي") ، وإطار مرجعي موجب يتمثل في ابن سينا والغزالي. وبما أنهما ألد أعداء ابن رشد فهذا يدل على أن ابن طفيل لا ينتمي إلى مدرسة مغربية برهانية مزعومة (ص 199).

ابن طفيل والفارابي

يرى طرابيشي أن النص التالي يلخص علاقة ابن طفيل بالفارابي: "وأما ما وصلنا من كتب أبي نصر فأكثره في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهو كثير الشكوك. فقد أثبت في كتابه "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منحلة وسائرة للعدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف في شرح "كتاب الأخلاق" شيئا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه: "وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز". فهذا أيأس الخلق جميعا من رحمة الله، وصيَر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر، وهذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله للفلسفة عليها، إلى أشياء ليس لنا حاجة إلى إيرادها"[4] (ص 200).

ويستنتج من هذا النص ثلاث نقاط: 1) أن المنطق لا يعني ابن طفيل كثيرا. 2) أن ابن طفيل يرصد "شكوكا" (أي تناقضات) في كتابات الفارابي تدور حول "مسألة البقاء بعد الموت، وهي بطبيعتها [...] مسالة عرفانية أكثر منها برهانية. فالفارابي، كما يقوله ابن طفيل ، قد أثبت أولا، في "الملة الفاضلة"، "بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها". ثم طرح ثانيا، في "السياسة المدنية"، بأنها "منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة". ثم عقب في "كتاب الأخلاق" أنه لا سعادة إلا في هذه الحياة وفي هذه الدار، و" كل ما يذكر غير ذيك هو هذيان وخرافات عجائز". والحال أن ابن طفيل، المأخوذ أخذا كليا بالمسالة الأم في الميتافيزيقا العرفانية: مسألة البقاء بعد الموت، ما كان أن يحتمل هذا التناقض، ولا أن يحتمل بوجه خاص عدمية الفارابي الذي "أياس الخلق جميعا من رحمة الله و... جعل مصير الكل إلى العدم". **ويرى طرابيشي ان التناقض يكمن في طرح ابن طفيل الذي لا تتطابق إشكاليته مع إشكالية الفارابي**. فالبقاء والفناء عند الفارابي يحيلان إلى الذاكرة الجمعية لأهل المدينة الفاضلة (أي المجتمع المدني لا المجتمع السماوي). "ذلك أن أهل المدن الشريرة ليس لهم نفوس، بملء معنى الكلمة، بقدر ما لهم هيئات نفسية لا تفلح في أن ترقى إلى مصاف النفوس بسبب انئسارها للمادة والهيولي. فهم ليسوا ذوي نفوس بقدر ما هم مرضى نفوس. فمدنهم الشريرة لا تُكسبهم سوى "هيئات ردية هن هيئات النفس... فتصير نفوسهم مرضى... وتبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة، حتى إذا بطلت هي أيضا"[5]. "وعلى العكس من الهيئات النفسية الرديئة لأهل المدن الشريرة أو ل "نوابت المدن الفاضلة' التي تفنى بفناء أبدانهم، فإن نفوس أهل المدن الفاضلة، إذ تتحرر بالموت من أسر الهيولي وترتفع عنها "الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام"، تتضايف إلى بعضها بعضا، وتؤلف نوعا من نفس أو ذاكرة جمعية واحدة تغتني وتتعاظم بتعاقب الأجيال، ويتعزز اتصالها ب "العقل الفعال". 3) "ولئن عجز ابن طفيل عن فهم إشكالية الفارابي "العلمانية" في خلود النفس [...] فما كان له أيضا أن يقبل، بحال من الحوال، نظريته في النبوة. ولا غرو في ان يكون قد دمغ هذه النظرية، التي ترد النبوة إلى القوة الخيالية، بانها ضرب من سوء المعتقد".[...] "وما كان له على الأخص أن يقبل بنظرية تعلي من شان الفلسفة على النبوة، إذ ترتبط الأولى بالقوة الناطقة والثانية بالقوة المتخيلة، وهي دونها في المرتبة [...]". ففي كل هذه القضايا، **وهي قضايا عرفانية**، يلتزم ابن طفيل موقف العقيدة الدينية القويمة. (ص 204-200). لكن طرابيشي يلاحظ "أن الرفض الاستنكاري، الذي يقابل به ابن طفيل نظرية النبوة الفارابية في مدخل القصة، لن يمنعه في ختامها من أن يعود إلى التبني الحرفي لها من خلال تطبيق مقولاتها على الارتقاء العرفاني شبه النبوي لبطله حي بن يقظان في تواصله مع "العقل الفعال"" (ص 205).

---

[1] **"نحن والتراث"**، ص 365

[2] المصدر نفسه، ص 262

[3] [وهذه القراءة البعدية، التي سميتها بالقراءة التراجعية في كتابي، هي نفسها التي وظفها الجابري في قراءة العقل السياسي والأخلاقي، وقد أدت إلى تشويه الأحداث التاريخية لأنها جردتها من غنى ما كانت تحمله من احتمالات وحولتها إلى نقطة هزيلة في خيط القراءة الأيديولوجية]

[4] **"حي بن يقظان"** لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، ص 57

[5] أبو نصر الفارابي: **"كتاب السياسة المدنية"** [الملقب بمبادئ الموجودات] ، حققه وقدم له د. فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964، ص 83

ابن طفيل وابن باجة

وحول العلاقة بين ابن طفيل وابن باجة، يقول طرابيشي "أن القطب الثاني في الإطار المرجعي السالب لابن طفيل، بعد الفارابي، هو **ابن باجة، تلميذ الفارابي بالروح**. وانتقاد ابن طفيل لابن باجة ليس أقل دلالة على نزعته العرفانية من دلالة انتقاده للفارابي على نزعته الإيمانية. ف "المعلم الثاني" قد تجرأ، في محصلة الحساب، على اجتياز عتبة المقدس، **فمس معتقدات إيمانية لها حرمتها عند ابن طفيل**. أما التلميذ الأندلسي للمعلم الثاني فقد وقف عند عتبة المقدس، لا متأبيا عن اجتيازها فحسب، بل جاهرا أيضا بأنه ليس من شرط "الوصول" تخطيها. **فذنب ابن باجة** في نظر ذلك المتضلع الكبير ب "أسرار الحكمة المشرقية الذي كانه – أو أراد أن يكونه – ابن طفيل أنه اكتفى بأن يتخذ موقعا حصينا له في خندق "البرهان" بدون أن يتشوف إلى اقتحام آفاق "العرفان". فكان [...] **من أهل الدراية ولم يرق إلى مقام أهل الولاية"** (ص 205). "و لا يكتفي ابن طفيل بأن ينتقد ابن باجة [...] على كونه لم يرق إلى طور الولاية، فبقي كالأعمى الذي لم يقيض له على قوة بصيرته أن يبصر وأن يذوق لذة الإبصار والانبلاج، بل ينتقده أيضا على كونه انتقد أهل الولاية". وفي الهامش يورد طرابيشي **نقد ابن باجة للمتصوفة** في **"تدبير المتوحد"**: "زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بدون تعلم، بل بالتفرغ وألا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث [قوة الحس المشترك وقوة التخيل وقوة الذكر] وأمكن ذلك. وذلك كله ظن. وهذه الغاية التي ظنوها...لو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان [العقل] فضلا لا عمل له، وكان موجودا باطلا" (ص207).

"ولا يكتفي ابن طفيل بأن يحاسب ابن باجة ["الذي شغلته الدنيا"] [...] على نزعته الدنيوية الكلبية، بل ينتقده أيضا على نزعته "العلمانية" التي جعلته، مثله مثل الفارابي من قبل في تفسيره لظاهرة النبوة، يرد "التذاذ القوم" [أهل الولاية] إلى قوة دونية هي "القوة الخيالية" (ص 208).

و "نقد ابن طفيل لابن باجة يبدو أكثر جذرية بما لا يقاس من نقد ابن رشد. **فهذا الأخير اكتفى ببيان "أغاليط" ابن باجة في تفسير أقوال ارسطو**، ولم يتخط بالتالي في نقده مستوى الاختلاف في الاجتهاد. أما ابن طفيل فلم يخالف ابن باجة في الراي فحسب، بل أنكر عليه رؤيته ومنهجه بالذات، وفصل بينه وبين نفسه بخندق عميق بعمق ذاك الذي لفصل في نظره أهل الدراية وأهل الولاية. **ومع ذلك كله فإن (الجابري) يصر على أن يجمع بين الفيلسوفين الأندلسيين [...] بضمهما – مع ابن رشد – إلى مدرسة مغربية واحدة يخلع عليها امتياز احتكار "النزعة البرهانية" في الفلسفة العربية الإسلامية برمتها، ويخترع لها نصابا ابستيمولوجيا مشتركا قوامه "وحدة المنهج والرؤية التي ستكون وراء نفس النتائج"[1].** (ص 209)

ابن طفيل والغزالي

وعن العلاقة بين ابن طفيل والغزالي، يرى طرابيشي "أن **ابن طفيل يميز بين غزاليين**: الغزالي المتكلم والغزالي المتصوف، الغزالي النظري والغزالي الذوقي، وعلى الأخص الغزالي "الجمهوري" والغزالي "الصميمي". وبقدر ما ينتقد ابن طفيل الغزالي الأول إلى حد الإنكار، **فإنه يتعاطف مع الثاني إلى حد الانتماء**، إن لم يكن من الدرجة الأولى، فمن الدرجة الثانية. ذلك أن الانتماء الأول لابن طفيل يبقى، كما سنرى، هو الانتماء السينوي، أو على الأقل – لنكرر القول – **ما يعتقد أنه كذلك**. فالمفارقة الكبرى في سيناوية ابن طفيل في أن " قراءاته" للشيخ أبي علي تتم بواسطة الشيخ أبي حامد. **فلولا الغزالي لما استطاع ابن طفيل أن يكون سينويا بالكيفية التي كانها** عندما أخذ على عاتقه أن يبث إلى سائله ما أمكنه بثه من "أسرار الحكمة المشرقية" (ص 211-210).

"ولا يكتم ابن طفيل سائله عن "أسرار الحكمة المشرقية" أنه سعى عبثا إلى الحصول من كتب الغزالي على تلك التي لا يخاطب فيها سوى نفسه وشركاء نفسه، وذلك بالإحالة إلى ما ذكره في "كتاب الجوهر" [...] أن له كتبا مضنونا بها على [...] أهلها وأنه صريح الحق"[2]، ولكن - يضيف ابن طفيل – "لم يصل إلى الأندلس في علمنا شيء منها - بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها، وليس الأمر كذلك. وتلك الكتب هي كتاب "المعارف العقلية" وكتاب "النفخ والتسوية" و "مسائل مجموعة" وسواها. وهذه الكتب، وإن كانت فيها إشارات، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة. وقد يوجد في **"المقصد الأسنى"** ما هو أغمض مما في تلك. وقد صرح هو بأن كتاب "المقصد الأسنى" ليس مضنونا به، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها"[3](ص 212).

ويخرج طرابيشي من هذا النص بخلاصتين: 1) تدل كتب الغزالي الواصلة إلى الأندلس في مطلع العصر الموحدي على **قوة حضوره**، على عكس ما يدعيه الجابري من كون "الثورة الثقافية" الموحدية **"ثورة على المشرق"** و"تقليد المشرق". 2) "وما يذكره [ابن طفيل] من عدم وصول كتب الفزالي المضنون بها على غير أهلها، له هو أيضا دلالته الخاصة. فهذه الكتب التي تعددت الإشارات إليها في التراث الفلسفي والصوفي اللاحق على الغزالي – بما في ذلك إشارات ابن رشد في مناهج الأدلة – تكاد تحتل في هذا التراث الموقع نفسه الذي تحتله "الفلسفة المشرقية" المنسوبة إلى ابن سينا: **حضور كبير**

---

[1] **"نحن والتراث"**، ص 241

[2] الإشارة هنا إلى كتاب **"جواهر القرآن"** الذي يذكر فيه الغزالي بالفعل أنه وضع في "العلم الأعلى الأشرف، علم معرفة الله . . . بعض التصانيف، لكنا لم نظهره، فإنه يكل عنه أكثر الأفهام ويستضر به الضعفاء [. . .] (**"جواهر القرآن"**، طبعة مصورة، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1973، ص 25)

[3] **"حي بن يقظان"**، ص 59

يخفي وراءه غيابا كبيرا. فهذه الكتب المضنون بها لا تنطوي، خلافا لما هو مشاع عنها ولما يوحي كلام ابن طفيل نفسه، على أسرار أو ألغاز أو رموز أو إشارات "باطنية" محجوبة عن عامة الخلق. ولقد أصاب ابن طفيل كبد الحقيقة، من حيث لا يدري عندما قال إن تلك الكتب التي "يزعم بعض الناس أنها تلك المضنون بها... **لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه [الغزالي] المشهورة**". (ص 213)

و"انتماء ابن طفيل إلى الغزالي المتصوف انتماء مجهور به منذ مطلع رسالة **"حي بن يقظان"**، وما ذلك لأن المسار التحولي للغزالي يطابق مسار ابن طفيل فحسب، بل كذلك لأن تصوف الغزالي الذي بقي ضمن إطار العقيدة القويمة لأهل السنة يقدم لابن طفيل، الحريص على البقاء ضمن الإطار عينه كما رأينا وسنرى، الضمانة ضد شطح المتصوفة الآخرين، من أمثال الحلاج والبسطامي، الذين أوصلتهم عقيدة وحدة الوجود إلى حدود الهرطقة، فزلت أقدامهم – على حد تعبير ابن طفيل نفسه – "من الصراط المستقيم" (ص 218).

ابن طفيل وابن سينا

وحول العلاقة بين ابن طفيل وابن سينا يقول طرابيشي: "إن الحضور الإسمي لابن سينا في رسالة "حي بن يقظان" كبير، **ولكن حضوره الفعلي صغير**" (ص 219). **[في حين أن مضمونها "ينم عن حضور طاغ ل "فلسفة-الغزالي"]** (ص 216). ويفسر ذلك بكون "ابن طفيل كتب قصته، أو صمم فكرتها بالأولى، في سياق مزدوج من الغياب والحضور تحكم – ولا يزال إلى يومنا هذا – بكل المصائر التاريخية لأسطورة الفلسفة المشرقية السينوية." سياق **من الغياب أولا** نظرا، ليس فقط إلى الضياع التاريخي لكتاب "الحكمة المشرقية"، بل كذلك إلى ضياع المدلول الجغرافي لصفة "المشرقية". **وسياق من الحضور ثانيا**. فذلك الضياع المزدوج قد أوجد الشروط الموضوعية **لتحول "الحكمة المشرقية" إلى أسطورة**، ولا سيما في إطار الضجة التي أثارها من حولها **السهروردي** المقتول في مسعاه إلى توظيفها باتجاه "حكم الإشراق"، أي على حد تعبيره "الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية". "وبمعنى من المعاني، نستطيع أن نصف ابن طفيل، من هذا المنظور، بأنه **سهروردي المغرب**. فبدون أن يكون مهموما هم السهروردي بإحياء الحكمة العتيقة المزعومة، فقد استطاع، مثله مثل شيخ الإشراق، أن ينجز تحويلها إلى حكمة عرفانية، ولكن ليس بالاستناد إلى التراث الجمعي ل"أئمة الهند وفارس وبابل ومصر"، بل بالاستناد إلى التجربة الشخصية لبطله المتوحد المنقطع في جزيرته عن كل تراث، بل حتى عن كل لغة."

"وتماما كما أن هذا **الإخراج العرفاني لقصة حي بن يقظان** قد اضطره إلى استبعاد الفقيه والجدلي الأشعري والداعية الأيديولوجي ليستبقي من الغزالي العارف الذي وصل، بدون أن تزل به قدمه، إلى "تلك المواصل الشريفة المقدسة"، كذلك فإن التصميم على ذلك الإخراج العرفاني عينه سيضطره إلى **استبعاد النظري والمشائي الكبير الذي كانه ابن سينا** لكيلا يستبقي منه ، ولو بالتوهم، سوى العارف الذي عرف وإن لم يكن قد وصل". نقول: **"ولو بالتوهم" لأن ابن سينا أشد استعصاء على "العرفنة" و"الصوفنة" بما لا يقاس من الغزالي."** (ص 220). والاختلاف بين الغزالي وابن سينا ليس معرفيا فحسب، بل يشمل الحياة الشخصية. فبقدر ما كان الغزالي تقيا كان ابن سينا منغمسا في ملذات الحياة، و "ما أثر عنه ميل للتصوف" (ص 221). وعندما يصف ابن سينا حال المتصوفة فإنه يصفها **من الخارج بشكل تقريري** (ص 223-224). ويؤكد طرابيشي ذلك قائلا: "ونحن نملك دليلا شبه قاطع على بقاء ابن سينا، في كلامه على "مقامات العارفين"، خارج موضوعه. فلئن يكن خصص النمط الثامن للتوصيف، فقد خص النمط التاسع للتفسير [الأنماط تحيل إلى "الإشارات والتنبيهات"]. والحال أن البرودة المفهومية في التوصيف ترادفها برودة عقلانية في التفسير. فلم يحدث قط ، في الفضاء العقلي للعصر الوسيط بجناحيه العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، أن **رد ما فوق الطبيعي – أو ما كان يبدو وكأنه كذلك – إلى الطبيعي نظير ما فعل ابن سينا** في مسعاه إلى تفسير كرامات الأولياء. ولئن جعل ابن سينا عنوان النمط التاسع "في أسرار الآيات"، فما ذلك ليتوقف عند عتبة هذه الأسرار متحرزا، بل ليتخطاها ويحاول اختراقها مكتنها. وليس تكتيكه ههنا أن ينفي إمكانية هذه "الآيات" ليقول – **كما لو أنه "علموي" من القرن التاسع عشر الميلادي** – باستحالة قبولها عقلا، بل أن يثبت وجودها ليقول – وهو ابن القرن الخامس الهجري-بإمكانية تفسيرها عقلا. **ومن هذا المنظور فقد مثل السقف الأعلى للعقلانية في عصره**. فالمهمة التي أخذ على عاتقه التصدي لها في النمط العاشر والختامي من "الإشارات والتنبيهات" ليست إنكار اللامعقول، **بل إعطاء تفسير معقول لهذا اللامعقول**. وهذا بالإحالة لما يسميه ويكرر تسميته **"مذاهب الطبيعة"**. وهكذا يفتتح النمط العاشر بالقول: "إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة، فاسجح بالتصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة"[1]. (ص 225). "ولهذا عندما نجد ناقد العقل العربي (الجابري)، في سياق مسعاه إلى **هرمسة "الإشارات والتنبيهات"**، يجزم بأن مؤلفه كان "أكبر مكرس للفكر الظلامي الخرافي في الإسلام"[2]، فإننا لا نستطيع أن ندفع عن أنفسنا شعورا بأننا أمام ضرب من **هذاء تأويلي** لا يسنده سند في واقع النص، بل تحكمه – كما في العصاب الوسواسي فكرة متسلطة واحدة: تجريم ابن سينا وتحميله، من خلال فلسفته "المشرقية"، مسؤولية "اغتيال العقل" في الإسلام." (ص 228).

---

[1] في مسعاه الدائم إلى التشنيع على ابن سينا يحيل (الجابري) قارئه إلى هذا النص، بدون أن يورده بحرفه، ليقول إن ابن سينا جعل "من آيات العارفين أيضا ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل "تحريك الجبال" ("بنية العقل العربي"، ص 474) . والحال أن في هذا افتئاتا بينا على ابن سينا الذي قال بقدرة العارف على "تحريك" أشياء قد لا يسع من كان مثله في القوة على أن يحركها، ولم يقل البتة "تحريك الجبال" .

[2] **"نحن والتراث"**، ص 21

إن ابن سينا **"ينسف من الأساس** في "الإشارات والتنبيهات" [الذي يعتبره الجابري "أسمى تعبير عن فلسفته المشرقية"[1]] **الأساس الفلسفي للتجربة الاشراقية التصوفية العرفانية بنفيه – بقاطع العبارة – إمكانية الاتحاد بين العقل والمعقول،** وهو الاتحاد الذي غدا المقوم النظري الأساسي لهذه التجربة منذ أضفى عليه الشرعية الفلسفية أفلوطين ومتابعوه من الأفلاطونيين المحدثين. وقد غدت فرضية اتحاد العقل والعاقل والمعقول جزءا مكونا من التقليد المشائي في التراث الفلسفي العربي الإسلامي (ص 229). "والجدير بالذكر أن ابن سينا يتنبه وينبه في النص نفسه[2] إلى أن إشكالية **اتحاد العاقل والمعقول إشكالية دخيلة على المشائية الأرسطية،** وأن من أدخلها عليها هو **أفلوطين وتلامذته،** وحصرا منهم فورفوريوس ويامبليخوس اللذان كانت بينهما حول ذلك مساجلة. يقول ابن سينا:" وكان لهم رجل يعرف ب"فرفوريوس" عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون، وهو حشف (أردأ التمر) كله. وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل. وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول". وهذا النص يكتسي في الواقع خطورة تاريخية خاصة. **فهو يشف عن أن ابن سينا كاد في ختام حياته أن ينفك من أسر الملابسة الأفلوطينية للجسم النظري للمشائية،** وأن يفك في الوقت نفسه مغالطة كتاب "أوثولوجيا" المنحول على أرسطو (لنستحضر هنا قوله الذي كنا توقفنا عنده من قبل:"على ما في أثولوجيا من مطعن")" (هامش ص 230).

طبيعيات ما دون القمر

من خلال ما تقدم يتساءل طرابيشي: "أليس من المشروع [...] أن نخلص إلى الاستنتاج بأن مشروع ابن طفيل لإخراج عرفاني لقصة الفلسفة المشرقية لا يندرج في سياق من الاستمرارية مع السينوية، حتى وإن نسبه تصريحا لها؟" **والواقع أنه إن يكن من حضور كبير لابن سينا في قصة "حي بن يقظان" فليس في قسمها الثاني الذوقي العرفاني، بل في قسمها الأول البحثي النظري.** ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى إن قصة "حي بن يقظان" هي، أولا وأخيرا، قصة تحوله من كائن طبيعي إلى كائن متأله. ومن هنا الحضور الكبير على امتداد القسم الأول من القصة لطبيعيات ابن سينا التي هي في التحليل الأخير، وبصرف النظر عن بعض التعديلات الطفيفة، **طبيعيات ارسطية".** (ص 231-230)

"فحي بن يقظان نموذج تام لتولد طبيعي"، رغم وجود روايتين حول ميلاده: الأولى ترى انه تولد مباشرة من الطبيعة، والثانية ترى أنه تحدر من أبوين بشريين لكن أمه اضطرت للتخلي عنه. لكنه في كلا الحالتين **"تربى تربية طبيعية خالصة"،** إذ تعهدته بالتربية ظبية "حنت عليه ورئمت به والقمته حلمها وأروته لبنا سائغا". (ص 232-231)

ويلاحظ طرابيشي أن طبيعيات ابن سينا (وهي طبيعيات أرسطية) تتدخل في الشطر الأول من القصة. حيث أن حي بن يقظان، بعد موت أمه الظبية، يجري عليها عملية تشريحية، هي مناسبة لإعادة اكتشاف النتائج التي قال بأكثرها وتوصل إليها أرسطو وابن سينا. (ص 233)

"والواقع أنه لا بد من أن ننتقل مع حي بن يقظان من التأمل في عالم ما دون فلك القمر إلى التأمل في عالم ما فوق فلك القمر حتى تكتسب فيزياء ابن طفيل الطبيعية، طردا مع تحولها إلى ميتافيزياء، طابعا شخصيا". (ص 233)

وقبل الانتقال مع حي بن يقظان من عالمه الطبيعي إلى عالمه العرفاني، يسجل طرابيشي ثلاث ملاحظات "تشي كلها بالطابع "اللاطبيعي" لبطل قصتنا [...]". فهو، **أولا،** كائن لا جنسي لأنه عرف كل الوظائف إلا الوظيفة الجنسية (ص 233). وهو، **ثانيا،** كائن غير لغوي، لأن الإنسان "في الفضاء العقلي للعصر الوسيط الديني، هو أولا، وقبل كل شيء، إنسان بالروح" (ص 335-334). وهو، **ثالثا،** "كائن غير تمامي". "فهو ينوء، على عكس ما يفترض بالكائن الطبيعي، تحت نير ثنائية عضال هي الثنائية التي تحكمت بالبنية الابستمية لكل العصر الوسيط، بل وحتى القديم منذ مهد أفلاطون الأرض فلسفيا لظهور المسيحية: ثنائية المادة والروح، أو الجسم والنفس. فما دام الإنسان إنسانا بالروح، فإنه ما كان له أن يكون كائنا طبيعيا إلا بجسمه وحده. ولهذا ما استطاع ابن طفيل أن يمضي بفرضيته عن الولادة الطبيعية والتربية الطبيعية لحي بن يقظان إلى نهايتها". (ص 335)

ميتافيزيقا ما فوق القمر

يذكر طرابيشي في بداية هذا القسم القول الذي يكرره الجابري ب "أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت **لاهوتية الابستيمي** والاتجاه بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت **علمية الابستيمي** علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية."[3] (ص 236). ويرد أن "توكيدات كهذه تصفع الحقيقية التاريخية صفعا لتقسرها على الدخول في إشكالية ابستيمولوجية كاذبة" [...] و "إنه ما افتئت قط في الفلسفة العربية الإسلامية على أحد كما يُفتأت ههنا على اثنين: ابن سينا سلبا، كما ابن طفيل إيجابا." (ص 237)

"إذ لم يسبق قط في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أن حاول أحد التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل الإصرار والإلحاح اللذين حاوله بهما هذا الفيلسوف "المغربي". فمشروعه الفلسفي الخاص في رسالة "حي بن يقظان"، ولا سيما في قسمها الثاني "ما فوق القمري"، **هو أتم نموذج متاح في التراث الفلسفي العربي الإسلامي لقراءة كلامية، دينية، صوفية**

---

[1] **"نحن والتراث"،** 209

[2] 703 **"الإشارات والتنبيهات "** م2 ص 698-

[3] **"نحن والتراث"،** ص 12

للفلسفة. إذ ليس كابن طفيل من تعامل مع الأقاويل الفلسفية كما يتعامل معها المتكلمون، وليس كمثله من أعاد صياغة الإشكاليات الفلسفية في إشكاليات دينية، **وليس كمثله أخيرا من أحال الفعل الفلسفي إلى فعل تصوفي.**" (ص238-237)

ابن طفيل متكلما: "لا يكاد حي بن يقظان يختم طوافه بعالم الكون والفساد ليبدأ اتصاله بالعالم الذي فوقه حتى يتحول للحال من عالِم طبيعي إلى متكلم لاهوتي. وكان أول ما وقع له ذلك عندما راح – وقد "فارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخوم العقلي" – يتأمل الصور المتعاقبة التي قد يرتديها الجسم المحسوس البسيط مثل الماء. فالماء "إذا خُلي وما تقتضيه صورته [=المائية] ظهر منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل، فإذا سخن... زال عنه البرد... وإذا فرط فيه التسخين زال عنه طلب النزول إلى أسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق... فلما... زالت الصورة المائية عن ذلك الجسم... حدثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى". ومن هذه الواقعة الفيزيائية البسيطة، واقعة تحول الماء "الطالب للنزول" إلى بخار "طالب للصعود"، يخلص حي بن يقظان إلى الاستنتاج حالا، كما لو أنه يأكل من طبق علم الكلام جاهزا: "فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساما على العموم من دون تفصيل".[1] (ص 238)

"وليس يصعب أن ندرك **طبيعة الإزاحة التي يحدثها المتكلم ابن طفيل في النظرية الفلسفية الأرسطية** على العلل الأربع: فعنده أن العلة الفاعلة هي العلة الرئيسية وهي التي تتحكم بصورة المحسوسات، على حين أن العلة السببية الأولى والأكثر حقيقة في نظر أرسطو – كما هو معلوم – هي **العلة الصورية**[2]. وهذه الإزاحة تتخذ دلالة خاصة متى علمنا أن العلة الصورية هي عند أرسطو علة مباطنة على حين أن العلة الفاعلية هي عند ابن طفيل مفارقة. وهذه الإزاحة الأولى تقود بالضرورة إلى إزاحة ثانية. فمن ملابسة كلامية عامة لمعنى العلة الفاعلية (لكل مفعول فاعل وبالتالي لكل حادث محدث)، ينتقل ابن طفيل إلى ملابسة أشعرية خاصة: **لا فاعل على الحقيقة إلا الله.**" [وهو ما يعرضه طرابيشي في الصفحات التالية: 239 إلى 243] (ص 338)

ابن طفيل متصوفا: "إن كل المسار الارتقائي لحي بن يقظان، في رحلته نحو اكتناه "اسرار الحكمة المشرقية"، قابل لأن يتلخص في المبدأ التفارقي التالي: **إحياء النفس عن طريق إماتة الجسد**. وهذا المبدأ هو بطبيعة الحال مبدأ جميع المتصوفة في جميع ثقافات البشرية المؤسسة على ثنائية الروح والمادة بدءأ بيوغيي الهند ("يوغا" بالسنسكريتية تعني حرفيا "الاتصال")وفيثاغوريي اليونان ومانويي فارس، مرورا بغنوصيي المسيحية وعرفانيي الأفلاطونية المحدثة، وانتهاء بمتصوفة الإسلام العربي والفارسي والهندي على حد سواء." (ص 245)

"ولسنا بحاجة إلى تتبع المغامرة الروحية لحي بن يقظان بتفاصيلها كافة. حسبنا أن نقول أن أول مبدئها كان عندما اكتشف حي – وهو ما زال بعد يستكشف عالم ما دون فلك القمر – أن جميع الموجودات الطبيعية الحية "مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية"، وأن هذا المعنى الزائد على الجسمية هو الذي يحرك الأجسام التي لا طاقة لها من حيث هي أجسام على أن تحرك نفسها بنفسها. وعندئذ "هان عنده معنى الجسمية فاطرحه، وتعلق فكره بالمعنى الثاني، وهو الذي يعبر عنه بالنفس، فتشوق إلى التحقق به، فالتزم الفكرة وجعل مبدأه في ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ما هي ذوات صور". والحال أنه إذا "كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها"، كذلك فإن الصورة بدورها "حادثة"، وككل حادث "لا بد لها من فاعل"، ومن ثم فإنها بدورها "لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل"، وهكذا تضامنت نظرية الأصل المفارق للصورة مع نظرية الفاعل الواهب لها لتتحدد بالتالي جبهتان لجهاد حي بن يقظان: **جبهة سفلية للانفصال، وجبهة علوية للاتصال.**" [...] (ص 245-246)

"ولا يكتم ابن طفيل قارئه أنه ابتداء من تلك اللحظة تحول حي بن يقظان، المتماهي وإياه، **من طريق الناظرين إلى طريق السالكين**. فقد أنجز طور الدراية ودخل في طور الولاية." (ص 246)

ويقول طرابيشي أن هناك **ثلاث سمات** لتجربة ابن طفيل التصوفية:

أولا - الإيقاع السباعي: "فابن طفيل يقسم مسار بطله حي إلى سابوعات من السنين؛ فمع كل سابوعة يدخل في طور جديد من أطوار تطوره، ويرقى من مقام إلى مقام أعلى". [...] (ص 247)

ثانيا - هجاء العقل البرهاني: "ذلك أن أعنف قطع يحدثه ابن طفيل في السياق السردي لقصته ليتدخل من خارجه هو ذاك الذي يحدثه ليفجر ثورة غضبه على العقل البرهاني. وبدون أن نؤكد ههنا ما يرجحه جمال الدين العلوي من أن المستهدف بهذه الثورة هو ابن رشد، أو على الأقل نمط العقلاء "البرهانيين" الذي يمثله[3]، فإنه يكفينا أن نورد النص بحرفه، بدون تعليق، ليتضح للقارئ **مدى سخط ابن طفيل على تلك "المدرسة البرهانية المغربية"** التي يصر (الجابري) على اعتباره واحدا من أعمدتها الثلاثة إلى جانب ابن باجة وابن رشد. فعندما فني حي "عن ذاته وعن جميع الذوات" و"شاهد ما شاهد" في لحظة انخطافه التي تند عن البيان ولا تقع تحت وصف لسان، وجد نفسه كمن تفجرت عنده مقولات العقل والمنطق، ولم تعد كلمات "الكثير والقليل والواحد والوحدة" تعني عنده ما تعنيه، ولم يعد يدري، وهو يعاين عيانا مباشرا "تلك الذوات

---

[1] **"حي بن يقظان"**، ص 84- 85

[2] Léon Robin, «*Sur la conception aristotélicienne de la causalité* », in *La pensée hellénique des origines à Epicure,* PUF, 2è éd. Paris 1967, p 455

[3] جمال الدين العلوي، **"الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي"**، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، العدد الثامن 1986، ص 26

المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة" أهي كثيرة أم واحدة، بل لم يعد يدري أيجوز أصلا أن يطلق عليها معنى الكثرة أو الوحدة. وإنما في هذه اللحظة بالضبط يتدخل ابن طفيل تدخله العنيف ليلقي المرافعة الدفاعية-الهجومية التالية:

"كأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير. فليتئد في غلوائه وليكف من غرب لسانه، وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حي بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيرا كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحدا. وبقي في ذلك مترددا ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين من دون الآخر. هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه. وأما قوله:" حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول"، فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه. فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتتنقص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله. فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين **"يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون."**[1] (ص 250)

ثالثا – شبهة الاتحاد: وهنا يطرح طرابيشي سؤالا حول المدى الذي وصلت إليه تجربة ابن طفيل الصوفية. إذ أنه يصرح بلسان حي بن يقظان: "إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق وأن الشيء الذي كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئا في الحقيقة، بل ليس شيء إلا ذات الحق"[2].[...] والواقع أن ابن طفيل حرص على عدم الزلل عن "الصراط المستقيم" وعلى البقاء ضمن إطار العقيدة القويمة، ف "كان لا مناص من أن ترتد "حقيقة الاتصال" على حد تعبير الغزالي إلى "شبه اتحاد". فذاك أقصى ما يمكن التصريح به من دون "مزيد بيان بالمشافهة": "فإن المجال – كما يقول ابن طفيل – ضيق، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به، خطر".[3] (ص 251)

التقنية التصوفية والعودة إلى أسطورة فلسفة ابن سينا المشرقية

"التقنية التي اتبعها حي في مساره الارتقائي خليقة بأن نتوقف عندها مليا، لذاتها أولا، ثم لعلاقتها الوشيجة بالرواية الجابرية عن فلسفة ابن سينا المشرقية".[...] "ما هذه التقنية؟ إنها عملية تشبه ثلاثية الأطوار. فما دام عالم حي تعمره ثلاث أنماط من الموجودات: **الحيوان على الأرض والأفلاك في السماء والواجب الوجود في التصور**، فقد نزع الفكر بحي، عندما دخل في "أسبوعه" السادس وصار طالبا للمشاهدة، إلى أن "الأعمال التي يجب أن يفعلها" لا بد من أن تتجه "نحو **ثلاثة أغراض**: إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية، وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود". (ص 252)

"وإذا عدنا الآن[بعد عرض وتحليل الأنماط الثلاثة للتشبه] إلى المقارنة بين الأنماط الثلاثة من التشبه، فسنلاحظ أن **النمط الأول** منها سالب ومتضائل باستمرار وصولا إلى ما دون الحد الأدنى، وأن **النمط الثاني** منها، على درجته العالية من الإيجابية، انتقالي، فاصل عما قبله وواصل لما بعده. بينما **النمط الثالث** هو وحده الذي يمثل محطة الوصول النهائية. ومع بلوغه فقدت تقنية الاستدارة الفلكية جدواها وأخلت مكانها بصورة نهائية لتقنية المغارة اليوغية التي استطاعت، هي وحدها، أن توصل حيا إلى ما أسماه الغزالي في "مشكاة الأنوار" حالة "فناء الفناء"، ففني عن نفسه وفني عن فنائه معا."[4] (ص 255)

وثنية ابن سينا؟

"على مستوى هذا الانتقال ما بين **التقنيتين التشبيهيتين، الحركية والسكونية**، تعود إلى التدخل، بقدر غير قليل من الفجاجة، الأسطورة الجابرية عن فلسفة ابن سينا المشرقية. ذلك أن (الجابري)، في القراءة التي يقترحها لقصة "حي بن يقظان"، **يحدث لا قطعا بين التقنيتين فحسب، بل حذفا وإلغاء.** فهو يسكت سكوتا مطبقا عن تقنية المغارة الختامية ليتوقف عند تقنية الاستدارة الوسيطية، فيجردها من طابعها الانتقالي ويجعل منها محطة الوصول النهائية. وما ذلك من قبل السهو، ولا حتى من قبيل الصدفة. بل **يفعل ذلك عن عمد "ابستيمولوجي"** إن جاز التعبير. فعنده أن كل مفتاح قصة ابن طفيل – التي يصر على أن يقرأها على انها محض ترجمة أمينة ومحايدة لفلسفة ابن سينا المشرقية – يكمن في النمط الثاني من تشبهات حي بن يقظان، قائلا ومكررا القول: "لنؤكد مرة أخرى أن "السر" الحقيقي الذي يكشف عنه ابن طفيل في قصته هذه، ليس مشاهدات حي بن يقظان في الفلك الأعلى، ولا في طريق نزوله عبر الأفلاك الدنيا، بل السر كل السر في

---

[1] **"حي بن يقظان"**، ص 108-109

[2] المصدر نفسه، ص 107-108

[3] المصدر نفسه، ص 107

[4] لنلاحظ أن حيا، في انتقاله هذا، يبقى تلميذا مجتهدا على مقاعد المدرسة الأرسطية. فعند المعلم الأول أن "المحرك الأول" يحرك ولا يتحرك، بعكس الأجرام السماوية التي تتحرك بالشوق غليه. ومن ثم فإن التشبه ب "الموجود الواجب الوجود" كان يقتضي الانتقال من تقنية الحركة إلى تقنية السكون.

"الواسطة" التي مكنته من اجتياز الهوة التي تفصل بين عالم ما تحت فلك القمر وعالم "الحضرة الإلهية"[1]. [...] **"ذلك ان ما يسعى (الجابري) إلى أن "يبرهن" عليه ويرسخه في اقتناع قارئه، أن "الاهتمام بالأجرام السماوية ونفوسها عنصر من عناصر فلسفة ابن سينا المشرقية"، بل هو عنصرها الرئيسي ومحورها الأوحد،** لأن أول ما كان يهم ابن سينا هو "تأكيد اعتقاد معين، أي فلسفة دينية تقوم على الاعتقاد بروحانية الكواكب وألوهيتها"[2]. ولئن سماها "مشرقية"، فإنما لارتباطها "بإحدى عقائد أهل المشرق ذات الطابع الوثني"[3]. (ص 256). **والمقصود من هذا التلبيس على ابن سينا بتهمة الوثنية هو تكريس دوره "الظلامي" كفيلسوف رجيم".** (ص 257)

ابن رشد والفلسفة المشرقية

وهنا يستعيد طرابيشي فقرة ابن رشد من كتابه **"تهافت التهافت"** التي يستشهد بها الجابري لاتهام ابن سينا، "بحرفها وفي سياقها". يقول ابن رشد: "وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الراي، وقالوا: إنه ليس يرى أن ههنا مفارقا، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في الفلسفة المشرقية. قالوا: وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن **الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية** على ما كان يذهب إليه. وهم مع ذلك يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة"[4]. (ص 259)

وبناء عليه، يقول طرابيشي: "أن هذا النص، الذي يكرر (الجابري) الاستشهاد به [...] تشنيعا على "الفلسفة المشرقية" ووصما لها بانها محاولة من ابن سينا لإحياء "عقيدة صابئة حران" و "وثنية الساميين القديمة" ". وفي الهامش يشير إلى أن الجابري يؤكد على أن ما أراده ابن سينا هو "إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية فارسية"، مضيفا: "كانت الفلسفة المشرقية السينوية إذن إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوما، المتطلع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء"[5]. (ص 259)

ومن النص المثبت يستنتج طرابيشي **ثماني خلاصات**، نكتفي باقتباس جزء من الملاحظة الثامنة: "[...] أيا يكن من أمر، فإن ابن رشد، الذي يحصي على ابن سينا أنفاسه ويحاسبه حسابا عسيرا على كل شذوذ له عن صراط "المعلم الأول"، لا يعود، لا في "تهافت التهافت"، ولا في جميع كتاباته اللاحقة، إلى الاتيان بذكر الفلسفة المشرقية. وهذا ما يؤكد أنه كان، مثل غيره، **صفر اليدين من بضاعتها**. فليس في تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية من رجع على النصوص ودقق في النصوص وبنى فعل التفلسف بالذات على إعادة قراءة ما سبقت قراءته من النصوص مثل ابن رشد. ولو وقع على نص لابن سينا يدل دلالة ما على "تهرمس" أو "تغونص" أو "تسمعل" أو "تمشرق" أو "توثن" أو غير ذلك مما يرميه به (الجابري) من ذات اليمين وذات الشمال، **لكان مسح به الأرض مسحا كما يقال**. ذلك أن تحدي ابن رشد الأكبر مع ابن سينا، **أن هذا انشق عن المنظومة الأرسطية من داخلها، لا من خارجها [...]"**. (ص 263)

دليل ألوهية الكواكب

"إن تكن فقرة ابن رشد الشديدة الابهام في **"تهافت التهافت"** عن الفلسفة المشرقية قدمت (للجابري) المفتاح المنشود لقراءة "وثنية" لهذه الفلسفة، فقد بقي يعوزه، بعد المفتاح، الدليل. **وهذا الدليل** قد وجده (الجابري)**، كما يصرح، في تعديل** أدخله ابن سينا على المنظومة الفارابية **ليجعل الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على أنها تعقل**. فالفارابي كان أكد في السياسة المدنية أنه "ليس في الأجرام السماوية من الأنفس، لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط". ولكن ابن سينا، إذ شاء أن يجعل "الأجرام السماوية من طبيعة إلهية"، جعلها أيضا "ذات نفوس تحس وتتخيل". وهذه النقطة التي افترق بها ابن سينا عن الفارابي هي عينها التي "يختلف فيها المشرقيون عن المغربيين (=اليونانيين: أرسطو)". و "قد تبدو هذه المسألة ثانوية إذا أخذناها بمعزل عن علاقتها بالعناصر الأخرى في المنظومة. أما إذا نظرنا إليها من خلال هذه العلاقة فإننا سنكتشف أنها قضية جد أساسية". ذلك أن الهدف من ذلك التعديل، الطفيف في ظاهره، ليس في واقعه أقل من "تأسيس الاعتقاد في الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية باعتبار أنها ذوات نفوس روحانية متجوهرة بنفسها، تحس وتعقل". (ص 264-265)

ويرد طرابيشي أنه يسلم "بأن الفارابي نفي عن أنفس الأجسام السماوية قوة الحس والتخيل، ولم يقر لها إلا بقوة التعقل"[6]. ويسلم أيضا **"بأن ابن سينا قد يكون أول من انفرد من فلاسفة الإسلام بالقول بأن الأجسام السماوية تتخيل،** مصادقين بذلك على ما قاله ابن رشد في رده على الغزالي في المسالة السادسة عشرة [...]". لكنه يطرح السؤال: "أي الموقفين هو الأكثر تمشيا مع تأليه الأجرام السماوية؟ أهو القائل بأن ليس لها سوى قوة التعقل، أم ذاك القائل بأن لها، فضلا عن قوة التعقل، قوة التخيل؟" ويجيب "أن التعقل المحض هو عند مؤسس المشائية **وظيفة إلهية بامتياز [**=الله العقل الذي

---

[1] **"نحن والتراث"**، ص 173

[2] المصدر نفسه، ص 162

[3] المصدر نفسه، ص 366

[4] **"تهافت التهافت"**، ص 639-640

[5] **"نحن والتراث"**، ص 218

[6] هذا على القل في كتاب **"السياسة المدنية"** . أما في **"التعليقات"** – إن صحت نسبتها أليه – فقد أكد على العكس في التعليق 55 [. . .] " . (أنظر **التعليقات** للفارابي، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت 1988، ص 52 و 57)

يتعقل ذاته]. وبقدر ما أن الأجرام السماوية ذات طبيعة إلهية ومتحركة بغائية التشبه بالعقل الإلهي، فليس لها وظيفة هي الأخرى سوى التعقل. لكن موضوع تعقلها ليس ذاتها كما شأن العقل الإلهي الأول، بل ما تتعقله هو هذا العقل ذاته؛ ومن هنا كان وصفها بأنها عقول ثوان". (ص 266-265)

"ولا مراء، إذا، **في أن ابن سينا عدل في المنظومة الفارابية**. ولكن ليس في اتجاه تصعيدي، بل **في اتجاه تسفيلي** إن جاز التعبير." (ص 267). "والحال، أن تدخل ابن سينا على المنظومة الفارابية يأتي في **الاتجاه المضاد**. فهو يلبس على النفس الفلكية ما برأها منه الفارابي، ويعزو إليها – تماما كموجودات عالم الكون والفساد السفلي – تخيلا وإدراكا وإرادة للجزئيات." (ص 268)

"والحال، أيضا، أن هذا التطبيع لأنفس الأفلاك السماوية هو ما ينكره على ابن سينا ابن رشد الذي **يعاود بناء الإشكالية في اتجاه تصعيدي، بله تأليهي**. وما كان ابن رشد في هذا القلب مخيرا. فما دام قيد نفسه بالعقيدة القويمة الأرسطية وحصر فعل التفلسف بتصحيحها وتحريرها مما "داخلها من التغيير"، فما كان امامه مناص من **أن يعاود تشريف ما خسسه ابن سينا**. إذ بذلك كان يقضي مذهب المعلم الأول الذي صاغ إشكالية الأجسام الفلكية صياغة تأليهية. ف "فيزياء أرسطو السماوية – كما كان لاحظ محقق كتابه عن "السماء" – **ما كان لها أن تدخل في مناقضة مباشرة للتصورات الدينية للشعب اليوناني وللرؤى الثيولوجية الموروثة عن أقدم التقاليد**"[1]. وهذا ما جعله يصرح في أكثر من موضع – كما لو أنه متكلم مسلم أو لاهوتي مسيحي – **بأن العقل يشهد للنقل، وهذا بدوره يشهد للعقل** "[2]. ويضيف – بعبارة شارحه الأكبر هذه المرة -: "إن جميع الأوائل الذين أقروا بالله والملائكة قد اتفقوا على أن هذا الجرم هو موضع الروحانيين والملائكة الذين لا يلحقهم كون ولا فساد"[3]. وهذا ما يؤكده أيضا في "ما بعد الطبيعة": "إن مأثورا منقولا عن أقدم القدماء، وأخذت به الأجيال التالية في شكل أسطورة، يفيدنا بأن الجواهر الأول آلهة، وأن ما هو إلهي يحيط بكل ما هو طبيعي. أما سائر هذا المأثور فقد أضيف لاحقا، بهدف إقناع الجمهور وإفادة النواميس والصالح العام: وهكذا تخلع على الآلهة الهيئة البشرية، أو تُصور بصورة بعض الحيوانات، عدا عن أشياء أخرى من هذا القبيل. أما إن جردنا من هذا المأثور أساسه الأولي واعتبرناه وحده، ونعني به الاعتقاد بأن جميع الجواهر الأول آلهة، فعندئذ جاز لنا الظن أن هذا قول إلهي حقا"[4]. **والواقع أنه ابتداء من أرسطو سيستقر في التقليد المشائي توصيف الأفلاك بانها "اجسام إلهية"، وإن أفلح فلاسفة الإسلام في تحاشي المأزق الذي سيوقعهم فيه هذا التعبير بالاستعاضة عنه بتعبير "الأجسام السماوية"**[5]. (ص 269)

إنكار النبوة

"لا يتردد (الجابري) في الإعلان عن أن ابن سينا **"أهمل، أو كاد، نظرية الفارابي في النبوة"** لأن "النبوة لم تكن عنصرا من عناصر فلسفته المشرقية". لماذا؟ لأن ميل ابن سينا "إلى نظرية الحرانيين في طبيعة الأجرام السماوية" جعله "لا يخص النبوة بالاعتبار نفسه الذي خصها به الفارابي وغيره من مفكري الإسلام". ولا يتردد (الجابري) في أن يضيف جازما: **"إن موقف ابن سينا الحقيقي من النبوة أقرب إلى موقف الرازي الطبيب"**[6]. (ص 273)

ودليل الجابري على كون ابن سينا رازيا منكرا للنبوة، حسب طرابيشي، دليل واحد ويتيم مستمد من ابن طفيل الذي وضع احتمالين لمنشأ حي ابن يقظان، أحدهما "إمكانية التولد الذاتي". وأن "الفلسفة المشرقية" تقدم **كبديل عن النبوة** "الأجرام السماوية التي تتولى الوساطة بين الإنسان وواجب الوجود". وأن العقل الفعال في تصور الحكمة المشرقية دائم الحضور والاتصال، ليس بالنبي، بل بالنفوس جميعا. فالعقل الفعال حاضر دوما ونحن "متى شئنا حضرناه"[7]. (ص 273-274)

ويورد طرابيشي **ست ملاحظات** على موقف الجابري هذا. فهو يقوم، **أولا**، بقلب مباغت وعنيف لمعاييره الابستمية. فهو ينتقد العقل "المشرقي" لأنه لاهوتي الاتجاه على عكس العقل "المغربي" العلمي والعلماني الاتجاه. وإذا به يجعل من **إثبات النبوة قرينة على "العلمانية"** مثلما إنكارها قرينة على "اللاهوتية" (ص 274-275). وهو، **ثانيا**، يسلم ضمنيا بأن ابن سينا استغنى عن النبوة في فلسفته المشرقية لأن الوثنية الفلكية اغنته عنها. وينبه طرابيشي إلى أن الديانات النجومية اليونانية والرومانية لم تعرف النبوة، على عكس الديانات النجومية السامية فقد عرفت النبوة قبل الديانات السماوية وبعدها (ص 275). وهو، **ثالثا**، يدعي أن ابن سينا "أهمل نظرية الفارابي في النبوة"، في حين "أن ابن سينا لم يخرج عن المنظومة الفارابية، أو لم يمتنع بالأحرى عن التقيد بحرفها **إلا بقدر ما بدت له "علمانية" أكثر مما ينبغي**، ولم تبوئ النبوة المقام العالي الذي يفترض بها ان تتبواه في الفضاء العقلي الديني للحضارة العربية الإسلامية" (ص 277). **رابعا**: أنه "على سعة المكانة التي يفسحها ابن سينا لنظرية النبوة في تآليفه الكبرى والصغرى [...]، فلا بد من أن نعترف، مع **حسين مروة**، بأنه "ليس لابن سينا نظرية مستقلة في مسالة النبوة والوحي النبوي. وإنما موقفه في هذه المسألة متصل بنظريته في المعرفة

---

[1] Paul Moraux, *Du Ciel*, Les Belles Lettres, Paris 1965, p108

[2] Ibid, 270 A, p. 8

[3] ابن رشد: "تلخيص السماء والعالم"، ص 87

[4] أرسطو: "ما بعد الطبيعة" 1084 ب، ص 698-699. وسيشرح ابن رشد هذا القول بقوله: "إن تأول الإنسان أنهم إنما رمزوا بالآلهة وهم كانوا يريدون الجواهر الأول التي هي مبادئ الأجرام السماوية والأجسام السماوية، فسيكون تأويلا صحيحا ورمزا يوافق الحق، لأنه إن عُبر بالآلهة عن شيء من الأشياء، فهذه الجواهر هي احق بهذه العبارة" ("تفسير ما بعد الطبيعة"، ص 1679)

[5] أنظر على سبيل المثال: "مقالة الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل" حيث يرد تعبير "الجسم الإلهي" في عشرات المواضع.

[6] **"نحن والتراث"**، ص 169-170 و 235

[7] **"نحن والتراث"**، ص 170-174

ومتفرع عنها"[1]. وهي تحيل إلى المنظومة الأرسطية ودور العقل الفعال فيها "الذي قدم لفلاسفة الإسلام الركيزة المعرفية لقراءة وضعية منطقية تقنية لواقعة النبوة بدون أن يصادموا مع ذلك مصادمة عنيفة الرؤية الدينية الخالصة [...] (ص 280-281). **خامسا**: يقول الجابري "أما العقل الفعال في الحكمة المشرقية فهو جزء من الأجرام السماوية، عقل من عقولها، ولا علاقة له بمفهوم ملاك الوحي في الدين، كما توهم بذلك بعض نصوص ابن سينا". وهو ما يعتبره طرابيشي **"افتئاتا مضاعفا على ابن سينا"**، لكون العقل الفعال هو العقل العاشر والأخير للأجرام السماوية، لكن هذا ليس في "الحكمة المشرقية" وحدها، **بل في جماع الفلسفة العربية الإسلامية**. كما أن ابن سينا ليس "هو وحده من رادف بين العقل الفعال ومفهوم ملاك الوحي في الدين. "فقد فعل ذلك من قبله الفارابي، وفعله ابن رشد من بعده" (ص 284). **سادسا**: "يبقى الدليل الأخير على أن ابن سينا أنكر النبوة، أو على كونه قال بإمكانية الاستغناء عنها، ونعني دليل التولد "الذاتي" لبطل ابن طفيل: إذ إن "الاستغناء عن آدم كأب بيولوجي للإنسان يجعل من المفروغ منه الاستغناء عنه كأب روحي، أي كنبي. ومن هنا تصبح النبوة غير ذي موضوع، أو على القل غير ضرورية". يرد طرابيشي على هذا الدليل بأن تولد حي بن يقظان من غير أب بيولوجي لا يعني الاستغناء عن آدم "كأب روحي"، وبالتالي كنبي. و "غياب الأب البيولوجي يقابله هنا حضور طاغ للأب الروحي. وليس من ابن طلب هذا الأب كما طلبه حي. فلو كان له أب بيولوجي لكان دان له بمادته. ولكن بما أنه ليس له سوى أب روحي، فقد دان له بما أحيا به مادته، أي صورته الروحية. وحي يقبل الوصف من هذا المنظور بأنه "قديس". فقد نضا عنه جسده – طينته الرضية – ليتماهى تماهيا تاما مع روحه، عطيته السماوية. وبكلمة واحدة، غدا لأبيه بالروح ابنا بالروح. وذلك تولد ذاتي آخر له. فمن موجود طبيعي محض آل بنفسه إلى كائن روحي محض. وإن تكن للقديسين معجزاتهم، فمعجزته هي الولادة الثانية". وحي تكفيه قداسته، أما النبوة فليس غيرها لدى الجماعات ما يسد مسد القداسة لدى الأفراد. "ولكن الناس في غاب الاجتماع البشري ما كانوا، لولا النبوة، إلا ليرتدوا وحوشا" (ص 285-286)

العلم الصاعد والشريعة النازلة

موضوع هذا القسم الكثيف من الكتاب تحليل شخصيتي **أبسال وسلامان**. وهنا يشير طرابيشي إلى **مديونية النص لابن سينا**. "فابسال وسلامان، مثلهما مثل حي بن يقظان نفسه، هما الرموز التي تداولها ابن سينا. ولسنا نشير هنا إلى القصة التي تحمل عنوان "أبسال وسلامان" المنسوبة إليه – نحلا على ما نعتقد – ضمن ما ينسب إليه من الرسائل القصار[2]، يتجه بنا الفكر إلى تلك العبارات التي وردت في **"الإشارات والتنبيهات"**، والتي يقول فيها ابن سينا وهو يفتتح القول في النمط التاسع **"في مقامات العارفين"**: "إذا قرع سمعك في ما يقرعه، وسرد عليك في ما تسمعه، قصة لسلامان وأبسال، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من اهله"[3]. وقد ساق ابن سينا هذا المثل ليكني به عن ازدواجية العارفين بين "أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من يستنكرها، ويستكبرها من يعرفها". فللإنسان، وتبعا لدرجته من العرفان، أن يكون سلامان في ظاهره، وأبسالا في باطنه. ولكن ما هو عند ابن سينا شخص واحد بوجهين يغدو عند ابن طفيل شخصين مستقلين يرمزان لا إلى ازدواجية أهل العرفان، بل على ازدواجية الشريعة نفسها بين ظاهر وباطن، وبين ترغيب في الدنيا وتزهيد عنها، وكذلك بين طمأنينة الجواب وقلق السؤال. وهذه الازدواجية هي التي أدت إلى افتراق طريق الصديقين: فقد "تعلق سلامان بملازمته للجماعة مما يدرأ الوسواس ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين". أما أبسال "فقد تعلق بطلب العزلة لما في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة والغوص في المعاني". "وهذه الازدواجية التي حتمت افتراق أبسال عن سلامان هي التي تأدت أيضا إلى تلاقي أبسال وحي". (ص 288-289)

ويختم طرابيشي هذا القسم بفقرة طويلة، فضلنا، رغم طولها، ان نثبتها بكاملها لأنها **تلخص العلاقة بين ابن طفيل وابن رشد**:

"والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه": أتكون تلك فحوى الوصية الأخيرة لابن طفيل؟ بلى، لولا أننا نعلم أن قائل هذا القول ليس ابن طفيل، بل ابن رشد، وتحديدا في رسالته: "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". والواقع أن هذا كان يمكن أن يكون عنوانا أيضا لقصة ابن طفيل. والواقع أيضا أنه إذا سلمنا بأن ابن طفيل كتب القصة في السنوات الأخيرة من حياته، فلنا أن نفترض أنه ضمنها **نوعا من الرد على رسالة ابن رشد** التي يعود تاريخ كتابتها إلى عام 574 ه أي قبل سبعة أعوام من وفاة ابن طفيل. فابن طفيل قد تصدى للمشروع نفسه الذي سبقه ابن رشد إلى التصدي له، ولكن لا ليقول عين ما قاله ابن رشد، **بل على العكس ليخالفه وليميز مشروعه عن مشروعه**. فالموضوع واحد: بيان ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ولكن معالجة ابن طفيل لا تختلف بقالبها القصصي فحسب، بل كذلك بمضمونها ومقصودها. **فالعلماء الذين اختصهم الله بالتأويل، أي بتحقيق المطابقة بين الحكمة والشريعة، هم في نظر ابن رشد أهل البرهان الفلسفي. أما في نظر ابن طفيل فهم أهل العرفان، سواء منهم أهل العرفان الديني أم أهل العرفان الفلسفي**. ولهذا أصر ابن طفيل على أن يجمع بين أبسال وحي ويتوئم بينهما، **بينما اكتفى ابن رشد بتقمص دور "نبي البرهان": أرسطو**. ولقد وجدنا ابن طفيل **يندد،** في المدخل النظري لقصته، **بقصور البرهان** عن "الوصول" وتحقيق "الاتصال" بقدر ما يقتصر على "الادراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج"، ولا يرقى إلى "ذلك النوع من المشاهدة" الذي "لا يمكن إثباته على حقيقة في أمره في كتاب" والذي "إذا كسي الحروف والأصوات" "استحالت حقيقته" و "لم يبق على ما كان عليه بوجه".

---

[1] حسين مروة: **"النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"**، ج 2، ص 607

[2] معلوم أن حنين بن اسحق كان نقل إلى العربية قصة بهذا العنوان من اليونانية، ثم تكاثرت بعد ذلك ذرية أبسال وسلامان في إخراجات شتى.

[3] **"الإشارات والتنبيهات"**، ق 3 و4، ص 790-792

ولم يكتف ابن طفيل بالتنديد على هذا النحو بقصور أهل النظر، **بل ألمع بالنقد إلى شخص ابن رشد بالذات**، وإن تحاشى تسميته باسمه. فعل ذلك في خاتمة المدخل النظري حينما ألمح إلى **"الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة"**. وفعل ذلك أيضا في وسط القصة عندما قطع سياقها السردي ليثور ثورته البركانية على نمط "العقل والعقلاء" الذي يمثله ابن رشد، لأن "العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم الذين ينظرون بهذا النظر. والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله". ويبقى أن نقول إنه يفعل ذلك أخيرا في التعليق الشخصي الذي يختم به القصة: "هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حي بن يقظان وأبسال وسلامان. وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب؛ وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجهله إلا أهل الغرَة[1] بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشمع عليه؛ إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب **ما ظهر في زماننا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر**، وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء، الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء، أن يظنوا أن تلك الآراء هي المضنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرق من سر الأسرار لتجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق".[2] (ص 293-294)

الفصل الرابع: ابن مضاء القرطبي: انتفاضة لاهوتية على المنطق النحوي

"يحضر ابن مضاء القرطبي [...] (592-513) في أربعة نصوص (للجابري) حضورا خاطفا، ولكن –كالشهاب – لامعا. ففي أول هذه النصوص السريعة الأربعة **يحضر ابن مضاء بوصفه رائدا من رواد الثورة الثقافية**، التي يعزو (الجابري) استحداثها إلى "حركة ابن تومرت التجديدية". وبدون أن ندخل هنا في نقاش لمدى المشروعية النظرية لإطلاق صفة الثورة الثقافية على حركة ابن تومرت، فإننا سنلاحظ أن (الجابري) لا يقر لها عن طواعية بهذا النصاب إلا بقدر ما يحرص على أن يتأولها على أنها ثورة على المشرق فقها وكلاما وفلسفة وعلما ونحوا، ثورة أيديولوجية وإبستيمولوجية معا تحركت **"في اتجاه واحد، اتجاه رد بضاعة المشرق إلى المشرق في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد"**.[3] (ص 295).

ويعود الفضل في اكتشاف مخطوطة "الرد على النحاة" للقرطبي وتحقيقها **لشوقي ضيف** (ص 296). وقد ارتكب شوقي ضيف **خطأ** في مقدمته للكتاب عند استشهاده بعبد الواحد المراكشي ليؤكد أن عصر تأليف **"الرد على النحاة"** كان عصر ثورة على المشرق في الفقه وفروعه وأن يعقوب المنصور أمر بإحراق كتب المذاهب الأربعة. وتبعه في ذلك قاضي القضاة في دولته فألف كتاب **"الرد على النحاة"**. إلا أن شوقي ضيف أخطأ في التأويل لأن المراكشي لم يتحدث عن الأمر بإحراق كتب المذاهب الأربعة بل **"بإحراق كتب المذهب"** الذي هو حصرا **المذهب المالكي**. وقد تبعه الجابري في هذا الخطأ. (ص 298-296).

"والواقع أننا نستطيع أن نمضي في تفنيد دعوى (الجابري) عن قطيعة مغربية في عصر "الثورة الثقافية" الموحدية مع "فقه المشرق" و"كلام المشرق" و"فلسفة المشرق" إلى **حد قلبها إلى عكسها**. فالثورة الموحدية إن تكن تطلعت إلى أن تقطع معرفيا مع أحد، **فإنما مع المالكية المغربية التي كانت قد غدت الأيديولوجيا الدينية المعلنة للمرابطين**، الخصوم السياسيين المباشرين للموحدين. ولئن تكن المالكية المغربية المرابطية قابلة للحد فعلا بأنها قطيعة من طبيعة نفيية وأحادية مع التعدد المذهبي المشرقي، فإن القطيعة الموحدية مع الأيديولوجية المرابطية ما كان لها إلا أن تأخذ شكل مقاطعة لمقاطعة هذه الأخيرة للتعدد المذهبي المشرقي، **وبالتالي شكل إحياء فكري لما أماته المرابطون."** وقد سعى الموحدون إلى **إحياء الظاهرية** التي لم تكن مذهبا مغربيا خالصا لأن مؤسسها في بغداد هو أبو سليمان داود بن على الأصبهاني (ت 270هج). كما سعوا في طور لاحق إلى إحياء الشافعية. (ص 302-301)

الغزالي بين المرابطين والموحدين

"والأبلغ دلالة من هذا وذاك أن الموحدين، وفي مقدمتهم منشئ الحركة ابن تومرت، عملوا – ودوما في إطار تقليص نفوذ المالكية المرابطية – على رد الاعتبار إلى الأشعرية وإلى الناطق الأول بلسانها **أبي حامد الغزالي**، وعلى إحياء كتابه "الإحياء" [...]. و"في هذ السياق "الإحيائي" لفكر الغزالي "المشرقي" – لا في سياق القطيعة معه [...] - نستطيع أن نفسر أن يكون **أول عمل أقدم عليه ابن رشد**، في مطلع حياته الفكرية – **هو تلخيص "مستصفى" الغزالي** وشرح "عقيدة ابن تومرت" في آن معا". (ص 302)

"وفي الوقت الذي استمرت فيه مطاردة كتب الغزالي طوال العهد المرابطي، تلاحقت الطعون في نقض كتابه "إحياء علوم الدين". ومن فقهاء المالكية الذين كتبوا ردودا بكاملها **محمد بن خلف البيري** (ت 536هج)، **والقاضي عياض**

---

[1] هكذا نقرأ، وليس "العزة" كما في تحقيق أحمد أمين.

[2] **"حي بن يقظان"**، ص 132. والتسويد منا. وحتى نفهم تمام مدلول الجملة المسودة الثانية ينبغي أن نستذكر أن ابن رشد يصرح في العديد من المواضع بأن كتبه البرهانية مضنون بها على غير أهل البرهان.

[3] **"نحن والتراث"**، ص 61-62

وأبو عبد الله بن حمدين قاضي قرطبة، وابنه القاسم بن حمدين الذي قال بتكفير كل من قرأ كتاب "الإحياء". وليس من قبيل الصدفة أن يكون هذا الكتاب، بين سائر كتب الغزالي، هو الذي استأثر بسخط فقهاء الأندلس، وبخاصة فقهاء قرطبة. **ففي "الإحياء" تحديدا وجه الغزالي نقدا هو الأكبر جذرية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي إلى تضخم الظاهرة الفقهية في إسلام العصر**. فقد رفض الغزالي اختزال الشريعة إلى وجهها الفقهي، واعتبر الفقه من "علوم الدنيا" لا من "علوم الآخرة"، و"علم معاملة" لا "علم مكاشفة"، واعتبر الفقهاء من "علماء الظاهر" لا من "علماء الباطن"، ومن "أرباب الأوقاف" لا من "أرباب القلوب"، وشاغلهم "زينة الأرض والملك" لا "زينة السماء والملكوت"، وحزبهم "حزب السلطان" لا "حزب الله". **وقد أنكر الغزالي بوجه خاص النصاب الأوليغارشي لطبقة الفقهاء**، واتخاذهم من علم الفقه وسيلة للتكسب وللترقي الاجتماعي، وانصرافهم من روح الدين إلى حرفه، وعن قيمه إلى أحكامه، وعن أصوله إلى فروعه، منتهيا إلى وصمهم ب"**علماء السوء**" وتحميلهم تبعة اندراس الدين ووأد روحانية الإسلام، قائلا بالحرف الواحد: "لو سئل فقيه عن معنى هذه (المعاني)... لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها... فلا يزال يتعب فيها ليلا ونهارا، **وفي حفظه ودرسه يغفل عما هو مهم في نفسه في الدين**. وإذا روجع فيه قال: اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية. ويلبس (بكسر الباء وشدها) على نفسه وعلى غيره في تعلمه، والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين، بل قدم عليه كثيرا من فروض الكفايات. **فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة**... ثم لا نرى أحدا يشتغل به... هل لهذا سبب إلا أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلد القضاء والحكومة... هيهات هيهات، قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء، فالله تعالى المستعان وإليه الملاذ في أن يعيذنا من الغرور الذي يسخط الرحمن ويضحك الشيطان".[1] (ص 304-303).

النحو كعلم خادم للدين

"وبرغم ان "**الرد على النحاة**"، كما هو واضح من عنوانه، كتاب في النحو، فإنه مما يسترعي الانتباه أن ابن مضاء يتعامل مع علم النحو بتحرج أو بالأحرى **بتشدد ديني**، فيرفض له نصاب العلم القائم بذاته ولا يعترف له بأي سؤدد: **فهو عنده محض علم خادم "للعلوم الدينية، السمعية منها والنظرية"**. والحال أن من ينشغل عن هذه العلوم الدينية "التي هي الجُنة والهادية إلى الجنة" ويقتصر "على المعارف التي لا تدعو إلى جنة ولا تزجر عن نار، كاللغات والأشعار ودقائق علل النحو ومسليات الأخبار" فقد "أساء الاختيار واستحب العمى على الإبصار"[2]. [...] و"هذه الغائية الدينية، التي تقارنها عند ابن مضاء منهجية نصية مطلقة لا تلتزم بغير ظاهر الألفاظ، هي التي أملت أن يكون "الرد على النحاة" كتابا يستهدف ليس فقط تجريد علم النحو من "زوائده"، بل تهبيط عمارة المنطق النحوي بالذات بقدر ما قامت، في تاريخ النحو العربي، على أساس المسعى إلى تجاوز المعطى اللفظي الخام للوصول إلى البنية التحتية للغة وشبكة علاقاتها الوظيفية". (ص 306)

نظرية العامل

"إن كبير مؤرخي النحو العربي، **شوقي ضيف**، هو من يفيدنا بأن عمارة هذا النحو قامت على "**نظرية العوامل**"، وعليها "أسس النحاة أصول النحو وسننه" (ص 306). "وتكمن الأهمية القصوى لنظرية العوامل في كون اللغة العربية لغة **معربة**. إذ العامل هو الذي يحدث الإعراب وعلاماته من الرفع والنصب والجر والسكون"[3]. **وابن مضاء يدعو إلى إبطال نظرية العوامل لأنه يروم إخضاع المنطق النحوي للمنطق اللاهوتي**، حسب "منطق المذهب الظاهري الذي لا يعترف بأي معقولية للمبنى كما للمعنى إلا بالتبعية المطلقة لظاهر ألفاظ النص" (ص 307).

حول مقولة الفاعل

"ولنأخذ على سبيل المثال موقفه من مقولة الفاعل. فمعلوم أن الفاعل عند القائلين من النحاة بنظرية العوامل – وليسوا جميعهم من القائلين بها – مرفوع بعامله الفعل وناصب لمعموله المفعول به. والحال أن ابن مضاء يرفض مقولة الفاعل بالذات **من منطق ديني وكلامي**. فعنده أن الفعل بإطلاق هو لله وحده، وأن لا فاعل في الوجود يمكن أن يسمى بهذا الاسم سوى الله (ص 307)

حول العوامل المقدرة

"لا شك أن النحاة غلوا احيانا في تقدير العوامل المحذوفة [...]"وقد انتهزها فرصة ليشنع على غلوهم. وهو في ذلك بلا أدنى ريب محق. ولكنه يغلو هو نفسه في الاعتراض على تقدير العوامل المحذوفة إلى حد السقوط في الحرفية والتمسك بظاهر الألفاظ **والإضراب عن كل تأويل أو عقلنة نحوية**. وبهذا الصدد تحديدا تعاود نزعته الظاهرية ظهورها لتكشف أن هاجسه الحقيقي ليس تيسير النحو وتخليصه مما "يستغني النحوي عنه" كما جاء في مستهل "الرد على النحاة"، بل **منع التأويل والتقدير في النص القرآني** – حتى ولو كانا من طبيعة نحوية خالصة – باعتبار ذلك حراما موجبا للعقاب" (ص 309).

---

[1] أبو حامد الغزالي: **"إحياء علوم الدين"**، طبعة دار المعارف المصورة عن طبعة القاهرة، م 1، ص 21

[2] ابن مضاء القرطبي: **"الرد على النحاة"**، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة 1982، ص 81

[3] شوقي ضيف: **"المدارس النحوية"**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة 1976، ص 65

إقالة المنطق النحوي

"هكذا تنتهي النزعة البيانية المطلقة – وهذا المؤدى الحقيقي للظاهرية – بأبن مضاء القرطبي إلى مفارقة فريدة من نوعها في تاريخ العقل العربي الاسلامي. فانذعاره من أي تدخل عقلي – حتى ولو كان من طبيعة نحوية خالصة – على النص القرآني يحدو به على حفر خندق **واصطناع تنافر ما بين النص والمنطق النحوي**، مع أن النحو لم ير النور كعلم ولم يتطور ذلك التطور المنقطع النظير في الثقافة العربية الاسلامية بالمقارنة مع الثقافات الأخرى إلا بقدر ما وظف نفسه من لحظة تخلقه الأولى في خدمة المقروئية القرآنية" (310).

وعكس ما يزعم الجابري، بأن ابن مضاء أراد – مثله مثل ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون - "إعادة تأسيس البيان على البرهان"، فالواقع هو أن غايته هي "**إعلان السؤدد المطلق للبيان** واكتفائه بذاته باعتباره برهان ذاته دونما حاجة إلى تدخل مخارج له ولو في شكل المنطق النحوي". [...] "فنعم للنحو، ولكن **لا لمنطق النحو**. نعم للرفع والنصب والجر والجزم، ولكن **لا لعلل** الرفع والنصب والجر والجزم. فالنحو علم وصفي، لا سببي...". (ص 311)

الأدوات "المشرقية" لانتفاضة ابن مضاء

"وبدون أن ننكر [...] أن انتفاضة ابن مضاء على منطق النحو العربي يمكن ان تقدم عناصر لا تخلو من خصوبة لأي مشروع لتجديد عمارة النحو العربي، فإننا نطرح سؤالا اخيرا: هل كانت هذه الانتفاضة "ثورة" على نحو المشرق، وهل استهدفته، لا من حيث هو نحو، بل من حيث هو مشرقي، طبقا لفرضية (الجابري)؟". و "الواقع أنه إن لم يكن هناك مناص من مثل هذا الحصر الإقليمي، فلنقل إن ابن مضاء ثار بالفعل على نحاة المشرق، ولكنه وظف في ثورته هذه **مشارقة النحاة**". ومنهم **ابن جني، وأبو اسحق الجرمي، وابن السراج، والكسائي**. (ص 313-312)

"فابن مضاء ينتمي انتماء رأسيا، وبالكلية، إلى النظام المعرفي للعقل العربي الإسلامي **بمنحاه البياني الأكثر إطلاقية**. ولئن تمحور كل مدار كتيبه على إلغاء نظرية العوامل وإبطال تقدير المحذوفات والمضمرات والمستترات ومنع التأويل بالإضافات المقدرة والتعليل بالعلل الثواني والثوالث، فبسائق الخوف – كما يؤكد ويكرر التوكيد - من "ادعاء زائد في كتاب الله بظن"، والزيادة بالظن هي مما "يستغنى عنه" وليست مما "يحتاج إليه"، و"هذا في كلام الناس، فأما في كلام الله فحرام".[1] (ص314)

الفصل الخامس: الشاطبي: شافعي عصر الاندثار

التضخيم الابستيمولوجي للشاطبي

يقول طرابيشي أن الجابري يقوم بتضخيم ابستيمولوجي للشاطبي، "ومع أن (الجابري) يحرص على أن يكيل الثناء بالتساوي لجميع ممثلي "المشروع الثقافي الأندلسي المغربي" – مع توسيعه ليشمل عند الحاجة ابن طفيل وحتى ابن تومرت – **فإنه يخص الشاطبي بموقع متميز** من خلال مساواته، في المرتبة البرهانية، بابن رشد وابن خلدون " (ص 316). بل "يؤكد أن الشاطبي لم يكن أرسطو عصره في علم أصول الفقه فحسب، بل كان رائدا "الفلاسفة العلم المعاصرين" في فتوحاتهم في مجال الابستيمولوجيا، أي "علم أصول المعرفة العلمية".[2] (ص 317)

وللرد على الجابري يطرح طرابيشي السؤال التالي: "هل يمكن فهم حرف واحد مما خطه مؤلف "**الموافقات**" و"**الاعتصام**" بالاستمرارية مع المشروع الحزمي-الرشدي وبالقطيعة، في الآن نفسه، مع "الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده"؟". ويرد أنه "ببساطة واختصار معا، نقول إن العكس هو الصحيح. **فلم يقطع الشاطبي مع أحد كما قطع مع ابن حزم وابن رشد**. ولم يصل مع أحد كما وصل مع **الشافعي** وكبار الأصوليين الذين جاؤوا بعده **كالجويني** و**الغزالي**، وهذا بتصريحه". (ص321))

نقد ابن حزم والمذهب الظاهري

ذكر الشاطبي ابن حزم في كتبه في نحو من عشرة مواضع، "**وعلى الدوام في معرض النقد، بله الذم**". ولا يأتي ذكر الظاهرية عنده إلا مقرونا بالوصف بأنها **بدعة** (ص 321). **والشاطبي يعارض الظاهرية على أساس ابستمولوجي محض**، "فمأخذه الأول على الظاهرية أنها إذ تأخذ بحكم ظاهر النصوص مطلقا **تبطل العلم** الذي يتصدى الشاطبي لتجديده، أو لإحيائه بالأحرى، من أساسه. فالشاطبي هو **شيخ نظرية المقاصد** "التي أفنى عمره في رسم هيكلها، وإبراز معالمها، والدفاع عن أهميتها وضرورة العمل بمقتضاها"[3] (ص324). "ومن هنا هجاؤه الذي لا يخلو من عنف لفظي للبدعة الظاهرية، ومن هنا نقده الذي لا يقل اتساما بالصرامة المنهجية للمذهب الظاهري. آية ذلك أن **خلافه مع الظاهرية** ليس في الفروع، **بل في الأصول**، بله في "**أصل الأصول**" الذي هو لنظريته حجر الزاوية: **مقصد الشارع**. فالظاهرية تنفي هذا الأصل بتاتا. وهي تقول "**إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به**". وليس من سبيل إلى ذلك إلا "بالتصريح الكلامي"، أي بدلالة ألفاظ النص محمولة على ظاهرها "مطلقا". وبمعنى آخر، إن الظاهرية ترفض "**استقراء المعاني**"، ولا تمارس

---

[1] "**الرد على النحاة**"، ص 79 و 122

[2] "**بنية العقل العربي**"، ص 538-539

[3] أحمد الريسوني: "**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1992، ص 24

من الاستقراء – عندما تمارسه - سوى "الاستقراء اللفظي. والحال، أن لفظ الشريعة لا يشير إلى أنها أنزلت من أجل "مصالح العباد". ومن ثم لا يمكن تأويل مقصد الشارع على أنه **"جلب المصلحة ودرء المفسدة"**. والأصل "عدم معقولية المعنى"، في المعاملات كما في العبادات. أفما وجدنا ابن حزم يكذب من يقول "إنه تعالى يفعل الأشياء لمصالح عباده" ويؤكد **"أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضر من شاء"؟**[1]. وهذا الرفض من قبل الظاهرية لمد جسر غائي بين مقصود الشارع ومصالح العباد يعبر عن نفسه إجرائيا برفض إجراء القياس". وهذا الرفض للقياس هو ما دفع الشاطبي إلى عقد مقارنة تبخيسية بين الظاهرية والباطنية، التي تدعي أن مقصد الشارع ليس في الظواهر بل في ما ورائها، والنتيجة في كلا الحالتين **إبطال للشريعة**. فالباطنية "لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يُفتقر إليه زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله".[2](ص 325)

"وبديهي أن ثمة مسافة أيديولوجية لا يستهان بها بين **تبديع الظاهرية وتكفير الباطنية**. ولكن المسافة الابستيمولوجية تبدو اكثر ضيقا بالمقابل. وهي تنعدم تماما – ومعها المسافة الأيديولوجية – عندما يقيم الشاطبي في نص لاحق من الموافقات، ودوما بهدف تبخيسي، موازنة ضدية بين اهل الظاهر وبين فرقة "متطرفة" أخرى في رأيه من فرق أهل الاسلام: أهل الرأي". (ص 328-327)

نقد ابن رشد

وهنا يطرح طرابيشي سؤالا حول **رشدية الشاطبي**. فالجابري يزعم أن ابن رشد هو واسطة العقد بين ابن حزم والشاطبي. "فانطلاقا من نص لأبن رشد في "الكشف عن مناهج الأدلة" يرد فيه "ألفاظ الشرع" وتعبير "مقصد الشرع"، يبادر (الجابري) حالا إلى رفع التعبيرين إلى نصاب مفهومي، وإلى الجزم بأن **"ظاهر ألفاظ الشرع ومقصد الشرع مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الأندلسي ككل**. المفهوم الأول يحيلنا إلى ما قبل ابن رشد وبالضبط إلى ابن حزم "الظاهري". أما المفهوم الثاني فيحيلنا بصورة خاصة إلى ما بعد ابن رشد، إلى الشاطبي صاحب "مقاصد الشريعة". "وتوكيدا على "وحدة التفكير" بين الأقطاب الثلاثة لهذا المشروع الثقافي الأندلسي لا يتردد (الجابري) في أن يصوغ مفهوما معرفيا هجينا هو **"الحزمية-الرشدية"** ليجعل من الشاطبي، في تجديده الأصولي، مجرد منفذ وصية ومطبق "للمشروع الحزمي الرشدي"، محصور دوره في أن يحقق "في ميدان علم الشريعة" "النقلة الابستيمولوجية" التي بشر بها ابن حزم "في ميدان العقيدة" والتي طبقها ابن رشد "في ميدان الحكمة".[3] (ص 328-329)

ويرد طرابيشي أن رفض الشاطبي لابن رشد **رفض شخصي**، فهو لا يذكره إلا مرة واحدة؛ **ورفض مذهبي**، إذ "لا يحضر ابن رشد إلا بالرفض القاطع المطلق. فمذهب الحكيم الفلسفة، **والفلسفة عند الشاطبي مرفوضة سنة"**؛ ورفض منهجي وأداتي، **لأنه يرفض تبني المنطق الأرسطي ولو كمجرد اداة**. (ص 331-330)

الشاطبي ومنطق المقدمتين

في هذه الفقرة يرد طرابيشي على قول الجابري: " إذا نحن أردنا أن نجمل في كلمات جانب التجديد والإبداع في منهج الشاطبي، لوجب القول إنه يتمثل في تطوير **ثلاث خطوات منهجية** تعرفنا إليها سابقا: الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد وهما **الاستنتاج** (أو القياس الجامع) **والاستقراء**. أما **الخطوة الثالثة** فقد برزت عند ابن رشد خاصة في التركيز على ضرورة اعتبار **مقاصد الشرع**. لقد رأينا كيف أن ابن حزم أبطل القياس وأحل محله ما عبر عنه ب "الدليل"، وقد شرحنا كيف أن هذا الأخير يعني عنده **تركيب قياس "برهاني" من مقدمتين** لا بد أن تكون إحداهما **نصا** والثانية **إما بديهة عقل وإما إجماع**. وقد رأينا كيف أن هذه الخطوة المنهجية، التي دعا ابن حزم إلى اعتمادها في ميدان الشريعة بديل عن قياس الفقهاء، قد طبقها ابن رشد، بمهارة، في ميدان العقيدة، بديلا عن منهج المتكلمين: الاستدلال بالشاهد على الغائب. ويأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية، ويدشن مقالا جديدا تماما في المنهج الأصولي قوامه **"أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين"**، إحداهما نظرية تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال، أما الثانية فنقلية تثبت بالنقل عن الشارع نقلا صحيحا".[4] (ص 331- 332).

يرد طرابيشي أن الشاطبي إذ يقرر **"أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين"**، لا يدشن "مقالا جديدا تماما في المنهج الأصولي"، بل **يفصح عن مديونية** تاريخية لا لابن حزم "المغربي" **بل للغزالي "المشرقي"** الذي يحمله الجابري مسؤولية "أزمة العقل" في الفكر العربي الإسلامي. (ص 332). أما **"الشاطبي فغير معني من قريب أو بعيد، في أطروحته عن انبناء الأدلة الشرعية على مقدمتين، بنظرية المعرفة**. فعلى عكس الغزالي، الذي يرث عنه هذه الأطروحة إرثا مباشرا، فإنه لا يستهدف من البناء على المقدمتين الوصول إلى إنتاج معرفة جديدة. فما يضعه نصب عينيه ليس توليد "نتيجة مجهولة" هي "مطلوب الناظر بالنظر"، **بل الخلوص إلى موقف عملي بالمعنى التكليفي للكلمة**، أي بلغته التقنية كأصولي **"تحقيق مناط الحكم"** بغية الإقدام على فعل أو الامتناع عنه من منظور التحليل والتحريم. فالبناء على مقدمتين محصور الهدف عند الشاطبي **بالأفعال**، ولا يتعدى أبدا العمليات إلى العقليات كما عند الغزالي. وذلك هو أصلا مفهوم الدليل الشرعي عنده. **فكل ما "لا يتعلق به تكليف" ولا يدل "على شيء من الأعمال"، "خرج كونه دليلا [=شرعيا]"** "(ص 334)

---

[1] ابن حزم: **"الإحكام في الأحكام"**، ج 8، ص 584

[2] الشاطبي: **"الموافقات في أصول الشريعة"**، ("الموافقات في اصول الأحكام")، بيروت 1975، ج 2، ص 274

[3] **"بنية العقل العربي"**، ص 530 وص 536

[4] المصدر نفسه ص 538

إن قياس الشاطبي يشتمل على مقدمتين: "مقدمة نقلية" هي محض مرادف للحكم الشرعي، و **"مقدمة نظرية"** هي **"تحقيق مناط الحكم"**. "والمثال التقليدي الذي يضربه الشاطبي في هذا السياق هو **حرمة السكر**: "إذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت **لتحكم على الفاعلين من جهة هم فاعلون**. فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلا قيل له: أهذا خمر أم لا. فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه".[1] (ص 336-335)

فإن كان الشاطبي ورث من الغزالي لغته المنطقية واستعار منه بعض اصطلاحات أهل المنطق، إلا أنه أبدى نفورا شديدا ورفضا صريحا ل **"منطق المنطق"**. (ص337-336)

سيبويه ضد أرسطو

"فالشاطبي يبدو، في محصلة الحساب، أميل إلى الأخذ **بمبدأ الاستنتاج من مقدمة واحدة**، لا من مقدمتين، تنائيا منه عن "أهل المنطق" وتدانيا من "أهل الشرع"". (ص 338)

"فسيبويه وصريح كلام العرب: تلك، إذا، مرجعية الشاطبي، وليس أرسطو والمنطق الأرسطي، [...]. والواقع أنه إن يكن ثمة مجال للحديث عن خط من الاستمرارية الوراثية في موقف الشاطبي من المنطق، فهو الخط الذي يربطه، لا بابن حزم وابن رشد، بل بفقهاء المالكية المتشددين في عدائهم للمنطق، وللفلسفة عموما." (ص 340)

الاستقراء بين ابن حزم والشاطبي

يقول طرابيشي أن **"التزييف يأخذ شكلا سافرا [...] من خلال حديث (الجابري) عن وراثة الشاطبي لما أسماه "الاستقراء الحزمي". فابن حزم لم يمارس، ولم يدع إلى ممارسة أي استقراء**. وكراهته المعلنة للاستقراء ما كان يعدلها سوى كراهته للقياس، وعنده أن الاستقراء ضرب من القياس، هذا إن لم يكونا شيئا واحدا. ويختصر طرابيشي في حوالي صفحتين الصفحات الثلاثة عشر ل **" باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً"** من كتاب **"رسائل ابن حزم الأندلسي"**[2]. نكتفي هنا بنقل بداية هذا الباب مباشرة من الكتاب. "فمن ذلك شيء سماه الأوائل " الاستقراء " وسماه أهل ملتنا " القياس " فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة. وكذلك أيضاً لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع، وإن غابت عنهم، ففيها تلك الصفة وأن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم فيه بذلك الحكم. **ولعمري لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة، فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة، فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب.[...]** [3] (ص 343-342)

الغزالي و"شرعنة" الاستقراء

يقول طرابيشي أن الجابري "في مسعاه إلى مد جسر "برهاني" موهوم من ابن حزم إلى الشاطبي، لا يجد من حرج "علمي" في **أن يرد "للاستقراء الشاطبي" إلى أصل معدوم الوجود: "الاستقراء الحزمي"**. في حين أن "الغزالي هو "الشيخ" الفعلي للشاطبي، وإن بالمطالعة لا بالمناولة."[...] "فإعمال المنهج الاستقرائي في الفقهيات تعود أبوته إلى الغزالي." (وفي الهامش يبين أن هذه الأبوة ليست مطلقة لأنه ليس هناك خلق من عدم، بمعنى ان الفكرة ربما كانت موجودة قبله) (ص 344-345)

الاستقراء البرهاني والاستقراء البياني

ويضيف طرابيشي ان **الشاطبي حول الاستقراء من منهج برهاني إلى منهج بياني**. والمسافة الفاصلة بينهما "هي بالضبط المسافة عينها التي تفصل الاستقراء التام والاستقراء الناقص. وقد وجدنا ابن حزم يعلن – على كراهيته لمبدأ الاستقراء بحد ذاته – عن استعداده لقبول الاستقراء التام **لولا أنه مستحيل عمليا** ولولا أنه غير منتج على غلاء كلفته من المجهود." [...] "أما الغزالي فقد ميز تمييزا قاطعا بين الاستقراء التام اليقيني والاستقراء الناقص الظني. ف "الاستقراء

---

[1] **"الموافقات"**، ص 23-24

[2] ينعت طرابيشي النص الحزمي بأنه "والحق يقال- محاكمة عالية المستوى الابستيمولوجي "لمنهج القياس الباطل" ومبدأ "الاستقراء المذموم. . ." (ص 344) . وهو شعوري أيضا بعد قراءة الصفحات الثلاثة عشر

[3] [**"رسائل ابن حزم الأندلسي"**، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت 1981، ص 296 (الباب الملخص من قبل طرابيشي يشمل الصفحات 296 إلى 309)]

التام يفيد العلم والناقص الظن". و"قصور الاستقراء عن الكمال يوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين"، أو بعبارة أخرى، إن الاستقراء غير الكامل لا يورث يقينا، وإنما يحرك ظنا". والحال أنه مهما تراكمت الظنون وتراكبت، فإنها قد تقوي الظن، ولكنها لا تحيله يقينا. **والظن الغالبي هو نصاب الاستقراء الفقهي**. وهو نصاب مقبول وكاف، لأن غائية الفقه عملية وليست علمية. **وبقدر ما أن اعتبار الظنون في العقليات باطل، فإنه في الشرعيات جائز ومطلوب**. ف"الأكثر في عادة الشرع" "اتباع الأغلب على الظن". (ص 347)

عدم استقلال العقل

"ليس تبني الاستقراء الناقص، بعد رفض القياس الجامع، هو المؤشر الوحيد على الانتماء البياني المحض للشاطبي. فإن يكن الموقف من العقل، استقلالا أو تبعية، هو أول ما يحدد الانتماء البرهاني أو البياني، فليس كالشاطبي من يصرح بقصور "مدارك العقول" وعدم اكتفائها الذاتي في مرجعياتها."

فالعقل ليس بشارع، وإنما ينظر من وراء الشرع. والعقل غير مستقل بل ينبني على اصل متقدم "من طريق الوحي". والعقل إن لم يتبع الشرع "فلم يبق له إلا الهوى والشهوة". "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم [أصول الفقه] فإنما تستعمل مركبة على الدلة السمعية [...]". "العقل لا يحسن ولا يقبح... ولو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال وباطل". "ليس القياس من تصرفات العقل محضا، وإنما تصرفت العقول فيه تحت نظر الأدلة، وعلى حساب ما أعطته من اطلاق أو تقييد... فاين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقَفَته"... (ص 354-352)

هذه عينة من الشواهد التي أوردها طرابيشي مستقاة من **"الاعتصام"** و**"الموافقات"**. و "هذه الشواهد لا تدع مجالا للشك في أن الشاطبي، في موقفه من جدلية العقل والنقل، **لم يكن حزميا كما لم يكن رشديا**. فهو إن غالى في تبعية العقل للنقل، فإنه لا يغلو غلو ابن حزم في ما ينسبه إليه من القول بعدم معقولية المعنى بإطلاق. ولكنه بالمقابل، وخلافا لابن رشد، يقيم بين النقل والعقل علاقة تراتب لا علاقة ترادف." (ص 355)

المشروع الاعتصامي للشاطبي

ينعت طرابيشي المشروع الشاطبي ب**"المشروع الاعتصامي"**، وليس من المصادفة أن سمى أحد كتبه ب **"الاعتصام"**. فالظروف التاريخية التي عاش فيها الشاطبي (غرناطة بني الأحمر البقية الباقية، المحاصرة والمتقلصة، كقطعة الجلد المتكرمش، من اسبانيا المسلمة) تفسر "هذا الشعور بتدهور الزمان، المستند إلى رؤية دينية مقننة وإلى تجربة شخصية معا، استحدثت لدى الشاطبي ما لن نتردد في أن نسميه **عقلية المركب الغريق**، واستتبع بالتالي في مجال إعادة تأصيل أصول الشريعة **استراتيجية إنقاذ ما يمكن إنقاذه**. والمقارنة هنا مع الشافعي تفرض نفسها. **ففي الربع الرابع من المئة الثانية**، وفي سباق من الانفتاح الكبير في الأفق التاريخين بدا الشافعي، وهو يشرع للعقل العربي الإسلامي، كمن يجهز سفينة ضخمة لتمخر في عباب البحر. **أما في الربع الرابع من المئة الثامنة**، وفي سياق من الانسداد الشديد في الأفق التاريخي، فقد بدا الشاطبي وكأنه واحد من القلة من "الغرباء" الذين قيض لهم أن يفروا من السفينة الكبيرة الغارقة إلى قارب نجاة صغير. وكان عليه بالتالي أن يتخفف قدر الإمكان من كل حمولة زائدة، وأن يتمسك بما هو أساسي في الشريعة تمسكه بطوق نجاة. وصورة الغريق الناجي "المتمسك بالعروة الوثقى" ليست بعيدة على كل حال عن ذهن الشاطبي، وهو الذي يورد حديث غربة الإسلام برواية مختلفة لابن وهب: "قال عليه الصلاة والسلام: طوبى للغرباء الذين يمسكون بكتاب الله حين يُترك ويعملون بالسنة حين تُطفى".[1] (ص 359-356)

"شريعة أمية لأمة أمية؟"

هذا عنوان القسم التي يتناول فيه طرابيشي الوجه "الاعتصامي" للشاطبي. ف "ضرورة التخفف من الحمولة المعرفية، التي أملاها "نقص الدين والدنيا"، قد اقتضت من الشاطبي التحول عن استراتيجية العقل المكون (بكسر الواو) في توسيع الدوائر إلى استراتيجية العقل المكون (بفتح الواو) في تضييق الدوائر. ومن هنا رفضنا توصيف (الجابري) للمشروع الشاطبي بأنه "إبداعي" و"تجديدي"، وإصرارنا على توصيفه – على العكس – **بأنه "اعتصامي" مسكون ومسقوف معا بهاجس اندثار الزمان والمكان**. وإذا جاز لنا الكلام هنا على "احيائية" الشاطبي، فعلى شرط الإضافة أن هذه الإحيائية اتخذت منذ البداية منحى اختزاليا – إفقاريا، وحصرت نفسها عن وعي وعمد ببرنامج الحد الأدنى، لا الأقصى". وهذا المنحى االاختزالي – الإفقاري لم يبق محصور الفاعلية بالدوائر المحيطة وحدها، بل طال نقطة المركز – أو "أصل الأصول" على حد تعبير الشاطبي – في الصميم". (ص 359 - 360)

فانطلاقا من تأويل "الأمية" بأنها الجهل بالقراءة والكتابة (وهو تأويل مخالف للواقع الثقافي للمحيط الذي نزل فيه القرآن)، يرى الشاطبي أنه "ما دامت "هذه الشريعة أمية لأمة أمية"، **"فلا يليق بها من البيان إلا الأمي"**. والبيان هنا ليس مقصورا على ألفاظ العرب، ولا حتى على معانيهم، بل شامل أيضا لمعارفهم. ف "ما لا تعرفه العرب" و "ما لا عهد للعرب" به من العلوم والمعارف هو زائد عن الشريعة، بله مخرج عن الصراط المستقيم ومدخل في الفتنة"(ص -363 364). ويطرح طرابيشي سؤالا: "هل ينبغي أن نتحدث هنا عن "ضيق في الأفق الفكري" للشاطبي نظير ما يفعل دارسه؟

[1] **"الاعتصام"**، ص 19

[1]. أم ينبغي على العكس أن نتحدث عن استراتيجية ثقافية عامة تعكس، لا الهوى الشخصي للشاطبي وحده، بل هوى عصر العقل المكون (بالفتح) وجنوحه القهري في زمان اندثار الزمان إلى التشرنق على ذاته في أضيق دائرة ممكنة حول نقطة مركزه؟" (ص 365-364).

إحياء ... وإماتة

"أيا يكن من امر، فإن مشروع الشاطبي الإحيائي، بنصبه أمية الشريعة وأمية الأمة معا سقفا أعلى له، **قد حكم على نفسه بأن يكون من طبيعة إماتية أيضا**. فهو لا يسعى إلى أن يحيي أصول العلم إلا بقدر ما يصر على أن يميت ما يعتده فروعا فائضة عن الحاجة، ومن طبيعة طحلبية، مما يعني أن الخير في استئصالها بقدر ما أن الضرر في بقائها". و "تمهيدا لعملية البضع الجراحية هذه يضع مؤلف "الموافقات" مقدمة [...] مفادها أن **"كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض في ما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"**[2]. "وتدليلا على صحة هذه المقدمة القائلة "إن كل علم لا يفيد عملا فليس في الشرع ما يفيد استحسانه"، يسوق شواهد من الشريعة، قرآنا وسنة، فيؤولها على نحو يتيح له أن يقول: إن "استقراء الشريعة" يرينا أن "الشارع يعرض عما لا يفيد عملا مكلفا به". (ص 365)

"وهكذا فإن الشاطبي – الذي يقال لنا إنه مجدد أصول الشريعة في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي – يضع نفسه سلفا في موقع الصدام الجبهي مع الأطروحة المركزية لدعاة التحديث اللاهوتي للتفسير القرآني. فبدلا من أن يرى في القرآن نصا مفتوحا وعابرا للتاريخ، **فإنه يغلقه ويضرب حوله حصارا نكوصيا من "أمية العرب" ومحدودية نصابهم المعرفي".[...]** "فقد كان همه الأول تثبيت "دينية" النص القرآني بالتعارض مع "التكلف العلمي" لأصحاب العلوم الطبيعية والتعاليمية والفلكية والمنطقية والفلسفية. والشاطبي لا يكتفي بنفي وجود أشباه هذه العلوم في القرآن، بل ينكر مشروعيتها أصلا. فهي عنده "فتنة على المتعلم والعالم" و "تعطيل للزمان في غير تحصيل" و "متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود"[3]. (ص 396-368)

التوفيق بين البيان والعرفان

"الحقيقة أنه لو كان لنا أن نزيح الشاطبي عن موقعه المشروع والثابت في عالم البيان، فأحرى بنا أن نزيحه لا نحو عالم البرهان، بل نحو ذلك النقيض المطلق للبرهان الذي هو، في نظر (الجابري)، العرفان. ففي فصل واحد من "الاعتصام" يجمع الشاطبي بين المتصوفة والمتفلسفة على سبيل المقارنة الضدية ليحكم بتبديع هؤلاء وتبرئة أولئك من تهمة الابتداع التي يحاول إلصاقها بهم بعض خصومهم من الفقهاء". (ص 372) "وإذا استذكرنا الان ما كان قاله الجابري عن الغزالي عندما حمله مسؤولية "الأزمة التاريخية للعقل العربي" لمجرد إقحامه العرفان على دائرة البيان، فإننا لنتساءل لمَ يغفر [...] للشاطبي "المغربي" ما لم يغفره قط لشيخه "المشرقي"؟" (ص 374)

جينيالوجيا نظرية المقاصد

"راينا الجابري يعلن عن "ثلاثة عناصر تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجه، وهي عناصر لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أي نوع من الحضور، في الحقل المعرفي البياني. هذه العناصر هي : مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والطريقة التركيبية"[4]. وفي تأسيسه النظري "للقطيعة الشاطبية" يتبع الجابري "استراتيجية مزدوجة: فهو يصورها بأنها أولا قطيعة مطلقة – اشبه ما تكون بخلق من عدم – مع الفكر الأصولي المشرقي بدءا بالشافعي و "كل الأصوليين الذين جاؤوا بعده"، ثم يصورها ثانيا ضربا من "نشأة مستانفة" بالاتصال – لا بالقطع – مع عميد المدرسة البرهانية المغربية ابن رشد الذي كان أول من دعا – كما يقول الجابري دوما – إلى التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع"[5]. (ص 374-375)

وللرد على الجابري، يستشهد طرابيشي بباحثين: **الأول** هو **عبد المجيد الصغير** الذي يقول "أن تلك العناصر المنهجية [مفهوم المقاصد، مفهوم الكلي، والطريقة التركيبية] بعينها حاضرة عند الجويني وبشهادة الشاطبي"[6] . (ص 376). **والثاني هو احمد الريسوني** الذي يرد على الجابري قائلا: "إن الذي لا ينتهي عجبي منه هو: كيف يستسهل بعض الباحثين أن يقيموا أحكاما ونظريات، ويفسروا ظواهر وتطورات، **فقط بواسطة ألفاظ يلتقطونها،** ثم يكرونها، ويغلظون كتابتها، ويسطرون تحتها، ثم يفرضون على الجمهور أن يؤمن بما بنوه عليها، مما لا تحمله ولا تفيده حتى عشرات أمثالها **!** ولو ساغ في ميزان العلم أن نؤسس ريادة ابن رشد وتأثيره على الشاطبي في مجال المقاصد، على مجرد استعماله لفظ "مصلحة"، لكان أولى أن نؤسس ذلك على استعماله لفظ: مقصد الشرع، ومقصود الشارع، مما لم يبق فقيه ولا أصولي إلا استعمله...وعلى مثل هذه النصوص أو - بالضبط - على مثل هذه الألفاظ، اعتمد الدكتور الجابري ليقول: "وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة ونقلها إلى مجال الأصول..." **! هكذا بكل راحة يستسهل باحث كبير**

---

[1] عبد المجيد الصغير : **"الفكر الأصولي"**، ص563

[2] **"الموافقات"**، ج1، ص 20

[3] **"الموافقات"**، ج 1، ص 23 و30

[4] **"بنية العقل العربي"**، ص 547

[5] **"بنية العقل العربي"**، ص 540

[6] **الفكر الأصولي. . . "** ، ص 496"

ومفكر شهير الجزم بأن فكرة المقاصد أخذها الشاطبي عن ابن رشد ! ولا استدراك ولا احتمال ! ولا إثبات ولا استدلال ! ولو أن الدكتور الجابري ألزم نفسه بما شرطه على قارئ الشاطبي، من أنه "لن يستطيع فهم أغراضه وإدراك جوانب التجديد في فكره وتفكيره، إلا إذا توفر فيه شرطان اثنان: أولهما سعة الاطلاع، ليس على ميدان الفقه وأصوله فحسب، بل على مختلف فروع الثقافة العربية، من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام ومنطق وفلسفة وتصوف..."، لو أنه التزم بهذا، وبخاصة سعة الاطلاع على الفقه وأصوله، وهما المرتع الطبيعي، والمنبت الطبيعي، للشاطبي ونظريته، لما بقي أسيرا لبعض ألفاظ استعملها ابن رشد في مجال العقيدة، حتى جعل منها الأستاذ الكريم مفتاحا لتفسير ما جاء به الشاطبي عن مقاصد الشريعة، وحتى وصلت به الحماسة إلى حد اعتبار أن خطاب الشاطبي حول مقاصد الشريعة كان جديدا كل الجدة"[1] (ص 377).

"مقصد الشرع" كمفهوم تراكمي

"إذا نحينا الآن مسالة الوراثة الشيخية وجئنا إلى التكوين التاريخي للمفهوم، فسنلاحظ أن "مقصد الشرع" هو نموذج **لمفهوم تراكمي**، وهذا بالضدية المباشرة مع دعوى (الجابري) في تخلقه من عدم، وولادته راشدا في رحم "موافقات" الشاطبي. فالمفهوم، قد مر **بأطوار ثلاثة**: فقد كان اول تداول له، على سبيل **اللفظ لا المفهوم**، في تلك الحلقات المبكرة التي ضمت، على ما يؤكد [أحمد الريسوني] دارس "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، أسماء **الترمذي الحكيم والماتريدي والشاشي القفال والأبهري والباقلاني**. ثم كان تبلوره كمفهوم في حلقات وسيطة كانت القيادة فيها، بلا مراء، للثلاثي الأشعري **الجويني/الغزالي/ الرازي**. وكان تحوله أخيرا إلى مفهوم مركزي، بله، إلى مفهوم /مفتاح في "موافقات" الشاطبي". (ص 382)

"والواقع أن ما قام به الشاطبي – باعترافه – ليس فقط استقراء الشريعة، بل أيضا قراءة الجويني وتلميذه الغزالي. فالتقسيم الثلاثي لكليات الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات هو تقسيم جويني، مثلما أن تقسيم المقاصد الضرورية إلى خمسة – هي "حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل" – هو تقسيم غزالي". (ص 383)

وهذا لا يعني أن طرابيشي ينكر على الشاطبي كل تجديد ." فالشاطبي مجتهد ألمعي ومجدد. ولكن تجديده – كما اجتهاده – غير قابل للفهم خارج التراكم المعرفي لعصره المتأخر، عدا عن أنه محدود – لا محالة – بالسقف الذي تعينه سلفا لكل تجديد البنية الابستيمولوجية للعصر الذي نفسه بوصفه – بألف ولام التعريف – عصر العقل المكَون [بالفتح] في طور انغلاقه الدوغمائي". (ص 386)

"فمع الشاطبي **كفت مسالة المقاصد عن أن تكون فرعية لتغدو مركزية**. وما كان مجرد بذرة أو نبتة غدا شجرة باسقة. ولكن الإغناء بالحجم لا يخرج عن قانون التراكم المعرفي في الفضاء العقلي العربي الإسلامي. فعصر العقل المكون [بالفتح] ليس ضرورة عصر انحطاط ولا عصر اجترار، بل هو – في أرقى مستوياته على الأقل – **عصر تراكم موسوعي في المعرفة**، ولكن بدون إعادة نظر ولا قدرة على إعادة النظر في أسسها التكوينية والبنيوية." (ص 387)

نظرية المقاصد ومشروع التحديث الفقهي

"لا شك [...] في أن تعليل الأحكام الشرعية على قاعدة "جلب المنفعة ودفع المضرة"، هو إعمال لمبدأ كبير من مبادئ المعقولية: السببية. وقاعدة الجلب والدرء للمصالح والمفاسد تبدو، من منظور السببية تحديدا، وكأنها نوع من مذهب "مادي" قبل ظهور مادية الأزمنة الحديثة. **وهذه نقطة تسجل لمعماريي علم اصول الشريعة في التراث العربي الإسلامي**. ولكن المعقولية السببية في علم الأصول محدودة سلفا بالحدود المرسومة للعقل في التراث العربي الإسلامي. فالشرع، كما رأينا، هو سقف غير قابل للتجاوز لهذا العقل. فهو ليس عقلا مطلقا ولا مستقلا بنفسه في الاجتهاد، وكم بالأولى في التشريع. ولئن اختلف ممثلو المذاهب الفقهية الأربعة في مدى حقية العقل في الاجتهاد، فإنهم مجمعون بالمقابل – ومعهم الشاطبي – على أنه لا **"تشريع من جهة العقل"**[2]. (ص 298)

وللمعقولية المقاصدية حدود، يورد طرابيشي أمثلة عنها:

"حكى الغزالي عن بعض أكابر العلماء أنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع في نهار رمضان. فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا ملك يملك عبيدا غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيدا مرارا، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين"[3]. (ص 389)

"**ماذا كان تعليق الشاطبي "المقاصدي" على الفتوى**؟ لقد بدأ بأن لاحظ أن "هذا المعنى (الذي ذهب إليه يحيى الليثي) مناسب، لأن الكفارة، مقصود الشرع منها الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام". لكنه لم يتردد في أن يضرب صفحا عن "مقصود الشرع" ذاك ليحكم بأن " هذه الفتيا باطلة لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب،

---

[1] **"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"**، ص 266-268

[2] **"الاعتصام"**، ج 1، ص 150

[3] **"الاعتصام"**، ج 2، ص 113

فيقدم العتق على الصيام. فتقديم الصيام بالنسبة للغني لا قائل به"[1]. **"وهكذا تكون سلفية الشاطبي قد غلبت على مقاصديته"**. (ص 390)

"والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا إن مبدأ المعقولية المقاصدية – على ما له من أهمية نظرية لا جدال فيها – يبدو مكفوفا عن العمل عند الشاطبي في عدة من المواقف العملية التي تبدر عنه في كتابه "الاعتصام". فبرغم أن "حفظ النفس" هو ثانية "الضروريات الخمس" المستقرأة – "استقراء لا ينازع فيه منازع" – من مقاصد الشريعة، فإن الشاطبي لا يجد من **حرج في إباحة قتل النفس** أو الاعتداء عليها أو الحض عليهما في الحالات الثلاث التالية: أولا: العقوبة الجماعية [أي "يجوز قتل الجماعة بالواحد"]، ثانيا: التعذيب ["فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغتفر"[2]، ثالثا: محاربة البدعة ["فعن أبي قلابة يروي: "ما ابتدع رجل بدعة إلا استحل السيف" "]. (ص 391-392)

وفي الهامش يشير طرابيشي إلى "أن الشاطبي، في الوقت الذي يبيح فيه التعذيب، حتى ولو صادف البريئ، فإنه لا يرى حرجا في أن يدعو إلى **"العفو عن ذوي الهيئات"** – أي أفراد الطبقات الأرستوقراطية بلغتنا المعاصرة – مؤسسا بذلك لازدواجية طبقية في الشرع ولمييز في المعاملة من موقع اجتماعي..." (ص 392)

المعقولية المقاصدية ومقولة السببية

"لقد قلنا إن الأس الذي تقوم عليه نظرية المقاصد الشاطبية هو السعي إلى تعليل الأحكام الشرعية على قاعدة "جلب المنفعة ودفع المضرة"، ورأينا في هذا التعليل المصلحي مجهودا قمينا بالتثمين لعقلنة الشريعة واحكامها. ولكن **السؤال الذي يطرح نفسه للحال**: هل يعدل التعليل المصلحي إعمالا لمبدأ السببية بالمعنى الحديث لهذا المفهوم؟ وإذا سلمنا بأن المعقولية المقاصدية هي ضرب من السببية في المحصلة الختامية، فهل يترادف مفهوم الشاطبي عن المقاصد مع مبدأ السببية العلمية ["التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا"] على نحو ما يذهب إليه (الجابري)؟ (ص 395-396). **ويرد طرابيشي، مستشهدا بالغزالي**: بأن المنافع والمضار التي [يعنيها المقاصديون] ليست "مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع". وبعبارة الشاطبي، ليست العقول هي التي تقرر مصالحها ومفاسدها، وإنما مصالح العباد ومفاسدهم "بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده"[3]. (ص 399)

حول "القطيعة الابستيمولوجية" الشاطبية

إن سر إصرار (الجابري) إذا على إخراج الشاطبي – ومعه ابن حزم – من خانة البيان لإدخاله في خانة البرهان، هو من طبيعة واحدة، بل من غائية واحدة، والإصرار الذي أبداه على إزاحة ابن سينا من دائرة البرهان للزج به في دائرة العرفان. ذلك أن النموذج الابستيمولوجي الجابري تحكمه برمته – كما لاحظ أحد منتقديه – غائية تفاضلية: " فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها مرتبة"[4]. 404-403

ويختم طرابيشي هذا الكتاب بالجملة التالية: "والشاطبي هو من يفكك بنفسه تلبيس ناقد العقل العربي عليه بسبقه إلى التوكيد أن "البرهان قائم على البيان"[5]، وهو من يحدد بنفسه طبيعة النظام المعرفي الذي يمكن أن يُنمى إليه بإضافة القول: "إنه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه"[6]. (ص 408)

---

[1] **"الاعتصام"**، ج 2، ص 113

[2] المصدر نفسه، ص 120

[3] **"الموافقات"**، ج 2، ص 117

[4] طه عبد الرحمن : **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، ص 78

[5] **"الموافقات"** ، ج 3، ص 54

[6] المصدر نفسه، ص 223

ملحقات وحدة العقل العربي الإسلامي

الملحق 1: استيفان بانوسي، "هل تأثر ابن سينا بالحكمة الإلهية الإيرانية؟"

حاول **استيفان بانوسي**، في مقال له تحت عنوان: **"هل تأثر ابن سينا بالحكمة الإلهية الإيرانية؟"[1]**، الجواب على لغز الفلسفة المشرقية عند ابن سينا. ويقدم بانوسي خلاصة للبحوث المتعددة حول موضوع الفلسفة المشرقية، وهي تتقاطع أحيانا مع ما أورده طرابيشي، ليخلص إلى أن كل هذه البحوث لم تحسم في المسألة (ص 256). وبما أنه يرى أن ابن سينا قد يكون لجأ إلى ضرب من التقية بسبب معارضة الأوساط الدينية، والتي جعلته يبث أفكاره المشرقية بشكل مقنع ورمزي، فضل (بانوسي) الالتفاف حول الموضوع من خلال تاريخ وسوسيولوجيا التيارات الفكرية والسيرة الذاتية للفيلسوف.

وعن سيرته الذاتية يقول بانوسي أن ابن سينا من أعلام الفلسفة العربية، ويعد أرسطو وأفلوطين من بين مراجعه الأساسية. إلا أن ابن سينا **فيلسوف إيراني**، ولد وعاش ومات في إيران. وقد كتب جزء من أعماله بالعربية، وجزء آخر بالفارسية. **ولهذا يجب أن تعطى المؤثرات الإيرانية الأهمية التي تستحقها**. ومن المعروف أن ابن سينا استعمل عدة مكتبات لأمراء إيرانيين، وكان له اتصال بعلماء زرادشتيين أو ذوي أصول زرادشتية. (ص 239-242)

وقد كان **زرادشت**، بصفته أول فيلسوف إيراني، من المصادر الشرقية الأولى التي أثرت في الفكر اليوناني، أربعة قرون قبل المسيح. وهذا كفيل بإثارة بعض المسائل العصية في الأفلاطونية، خاصة وأن أفلاطون كان على علم بعقيدته. ويتساءل بيترومان Pètrement عن السبب الذي حال عند العلماء دون وضع زرادشت ضمن الفلاسفة، **في حين أنه إن وجدت ديانة مجردة وفلسفية فهي ديانته**.

وما يميز الفرس عن اليونان عند **هيرودوت** هو كونهم لا يقيمون تماثيل لآلهاتهم، وينعتون بالحمق من يفعلون ذلك. والسبب هو أنهم لم يكونوا يعتقدون أن الآلهة من طبيعة مماثلة للبشر. وقد أدان الأثينيون سقراط لأنه كان يدعو إلى آلهة أجانب. وهم آلهة أقرب إلى تصور الفرس الذين كانوا يرفضون تشبيه الآلهة بالإنسان. وقد كان أفلاطون ينتقد التصور اليوناني للآلهة، **وهذا يطرح سؤال تأثير زرادشت عليه**. والسؤال يطرح أيضا حول الأصل الزرادشتي لثنائية الروح والمادة عند أفلاطون، والذي يتصور إلها خالقا Démiurge بصفته مبدأ عاقلا وخيرا، وفي مقابله قوة عمياء هي سبب الشر في الكون، وهذا يذكر **بالثنائية الإيرانية**. و كان ينظر إلى الأفلاطونية منذ وفاة أفلاطون إلى القرن الثالث الميلادي على أنها **نسقا ثنائيا**، وكان أرسطو يرى في الفرس مصدر هذا النسق.

وقد تأثر **أفلوطين** بالشرق. وكانت الميتافيزيقا الأفلوطينية مبنية على نظرية فلكية من وضع إيودوكسوس Eudoxe الذي كان ناطقا باسم العقائد الإيرانية في الأكاديمية. وبواسطته تلقى الجيل الأول من الأفلاطونيين المؤثرات الفارسية. وقد شهد عصر أفلوطين تشريقا للفلسفة، ولهذا حاول أفلوطين – حسب قول بويش Puech – "الدفاع عن الغرب" مواجهة لهذا التشريق. وقد **واجه أفلوطين الغنوصية لكنه لم يسلم من تأثيرها**، كما واجه ليكوبوليس الاسكندري المانوية. وكان دافعهما لهذه المعارضة هو **تأثير الغنوصية والمانوية على اتباعهما**، وسهولة انتقالهم من الأفلاطونية إلى المذاهب السالفة الذكر. وقد غادر أفلوطين نفسه مدرسة أمونيوس ليرافق الامبراطور غورديان في حملته ضد الفرس، لكي يطلع عن كثب على الفلسفة السائدة لديهم.

ويعد **نوميوس الأفامي** من الشخصيات الوازنة في القرن الثاني الميلادي التي تأثرت بالزرادشتية. وفي القرن الثالث حاول **ماني صهر العقائد المسيحية مع الفكر الزرادشتي**، وعنه تفرعت العديد من الحركات الفلسفية الدينية. وتتضمن المانوية، كما هو الشأن الغنوصية، آراء زرادشت حول وحدانية الله وتعدده في البشر وفي الطبيعة. وكل واحد من البشر عند زرادشت على اتصال بالروح القدس. (ص 242-246)

وبعد هذا التمهيد التاريخي ينتقل بانوسي لصلب الموضوع، ألا وهو "الفلسفة الشرقية" عند ابن سينا. فمن المعروف أن ابن سينا صنف في أواخر حياته (بين 1029 و 1033) كتابا عنوانه **"الحكمة المشرقية"**، لم يصلنا منه إلا جزؤه المنطقي. وقد ورد في إحدى رسائله: "ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك[2] ثم في الكشف". ولم يعط ابن

---

[1] Estiphan Panoussi, ***La théosophie iranienne source d'Avicenne ?*** Revue Philosophique de Louvain, Année 1968/ 90/ pp. 239-266.

[2] **"التَّشْكيكُ** يقال (في علم المنطق) : لفظٌ مَقُولٌ بالتشكيك : لفظٌ يدلُّ على أمر عامٍّ مشترك بين أفراد لا على السواء، بل على التَّفاوت، كلفظ الأبيض". والتشكيك هو المماثلة في المصطلحات الحديثة.

سينا تعريفا للكشف، في حين ورد في كتاب **"التعريفات"** للجرجاني: "الكشف :في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح :هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا". وقد ورد "الكشف" في المصنفات الأخيرة لابن سينا بمعنى "المشاهدة"؛ وهي ملكة تمارسها الحواس الخارجية أو الداخلية، وبصفتها حدسا فإنها تنتمي إلى أرقى ملكات النفس العاقلة. وهذا الحدس هو الذي يميز الفلسفة المشرقية لابن سينا عن الفلسفة اليونانية، من بين عدة مميزات أخرى.

ويرد في كتاب "الإشارات" بأن هذا الحدس مشروط بقوانين الطبيعة والعالم العقلي. وبفضل الحدس أدرك وجود النفس، وهو ما يعبر عنه باستعارة سابقة لديكارت، أو شبه ديكارتية une allégorie précartésienne. فبواسطة الملاحظة والتنقيب يمكن أن تُدرَك خصائص الأشياء المُراد تعريفها حدسيا، وهذا التعريف هو حقيقة الشيء في وجوده. وهذا يحيل إلى صورة **"الرجل الطائر"**، الذي يقول بشأنه ابن سينا: "تخيل أن شخصًا ما قد خلقه الله في الهواء، وفي حالة جيدة ولكن بصره محجوب وأطرافه ممدودة بحيث لا يتسنَّى له لمس شيء ولا حتى جسده. هذا الشخص ليس لديه أية ذكريات، هو فقط خُلق للتو. هل سيكون ذهنه فارغًا، خاليًا من التجربة الحسية الماضية أو الحالية؟ يقول ابن سينا لا، وأردف قائلًا إنه سيكون أيضًا على بينة من وجوده." (ص 253)

وكما ورد سابقا، يقدم بانوسي خلاصة للبحوث المتعددة حول موضوع الفلسفة المشرقية، ليخلص إلى أن كل هذه البحوث لم تحسم في المسألة. إلا أنه يؤكد على وجود تراث إيراني، كما تؤكد ذلك **آميلي غواشون**. ويعيب على بينس Pines كونه تجاهل **دور مدرسة جنديسابور** الذي قد يكون وصل إلى بغداد. ويشير إلى انه توجد قرائن على اطلاع ابن سينا على هذا التراث، منها استعماله إحدى أغنى مكتبات عصره، وهي مكتبة نوح بن منصور أمير بوخارى ووارث مجد الدولة الساسانية. وتورد سيرة ابن سينا نفسه أنه قرأ كتبا قديمة لم يسمع بها أحد قبله. كما أنه ترجم من الفارسية القديمة إلى الجديدة كتابا لم يكن معروفا. ومن القرائن على وجود هذا التراث كون ابن المقفع[1] قبل ابن سينا، والسهروردي بعده، قتلا بسبب تعلقهم بهذا التراث. ولهذا كان على ابن سينا توخي الحذر، لأن العامة في رأيه ليست مؤهلة لتقبل الحقيقة، وبأنه قدم أجوبته الفلسفية **بقناع أو بإشارة، وأحيانا أمتنع عن الجواب**. وخلاصة القول أنه من الاجحاف الادعاء بأن الإسلام قد قضى على الثقافة الإيرانية. وأن من أراد البحث عن آثار الحكمة الإلهية الإيرانية وعن التراث العلمي لمدرسة جنديسابور في أعمال ابن سينا، فإن عليه ألا يختزل كل شيء في الفلسفة والعلم اليونانيين. وكان على بينس أن يعرف الأسباب التي دعت ابن سينا للتمويه على أفكاره، وأهمها المعارضة الدينية السنية (بمعنى القويمة) (ص 258-256). وإذا كان بإمكان الفلسفة الإيرانية "تشريق" العقل اليوناني من أفلاطون إلى نومنيوس، وتبعا إلى أفلوطين، فإنه من غير الضروري ربط الفلسفة المشرقية لابن سينا بالفلسفة اليونانية بدلا عن الإيرانية. (ص 258).

ثم ينتقل بانوسي إلى جذور مفهوم الاتصال participation**.** ومفهوم الاتصال في صميم الميتافيزيقا السيناوية، وهو مفتاح نسقها. وغالبا ما ينسب إلى أفلاطون، إلا أنه سابق عنه، لأن له وجود في نسق زرادشت. وهذا يعني أن أفلاطون استمد هذا المفهوم منه. وابن سينا بدوره لم يكن بمنأى عن تأثير هذه الشخصية الفذة في تاريخ بلد أسلافه. وهذا ما يدل عليه قوله في "منطق المشرقيين": "وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، **ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم**، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونان (المنطق) – لا يبعد أن يكون عند المشرقيين اسم غيره – حرفا حرفا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصي وطلبنا لكل حق وجهه، فحق ما حق وزاف ما زاف" (**منطق المشرقيين** و القصيدة المزدوجة في المنطق، تصنيف: الرئيس أبي علي بن سينا، المكتبة السلفية، القاهرة 1911، ص 3)

يشتمل النسق الفلسفي لزرادشت على ثنائية رباعية تتضمن فلسفة اتصال. وهو اتصال سبق البحث فيه في الثنائية الفلسفية لأفلاطون من قبل المختصين. وهذا ما يجب القيام به فيما يتعلق بزرادشت، لأن المقارنة بين الثنائية الفلسفية والدينية تبين أن عمق الأفكار واحد، وأنها تنتمي إلى تيار فكري واحد. والملاحظ أن لدى الثنائية الفلسفية صفة دينية، كما لدى الثنائية الدينية صفة فلسفية. وتتكون الثنائية المربعة الزرادشتية من العناصر التالية:

1. ثنائية عالم المعقولات (اللامادي) والعالم الحسي المادي.

[1] "نشأ ابن المقفع على المجوسية على مذهب المانوية وكان له نشاط في نشر تعاليمها وترجمتها إلى العربية، ومنها كتاب في سيرة مزدك أحد دعاة الثنوية ومن زعمائها المجددين لمبادئها." "ابن المقفع" ويكيبديا

2. ثنائية مبدأين متضادين في عالم المعقولات، وهما مبدأ الخير (سبنتا ماينيو Spenta Mainyu) ومبدأ الشر (أهرا ماينيوAhra Mainyu أو أنغرا ماينيو Angra Mainyu)[إسمه في الأفيستا وهو أهريمان في الفارسية الوسطى].
3. ثنائية العلاقة النازلة من أهورامزدا إلى آلهة مجردة (وهي تجلي الاله من جهة، ونماذج العالم السفلي Urbilder[1])؛ ومن آلهة مجردة إلى العالم المادي. ومن العلاقة الصاعدة من العالم المادي إلى الآلهة المجردة، ومنها إلى أهورامزدا.
4. ثناية العلاقة النازلة من أهرا ماينيو إلى آلهة مجردة تشبهه، ومنها إلى الصور Abbildungen[2] في العالم المادي. والعلاقة الصاعدة من العالم المادي إلى الآلهة المجردة الشريرة، ومنها إلى أهرا ماينيو.

ومن الممكن عرض هذه الثنائيات الأربع ضمن المربع الأرسطي المعروف، وهو ما فعله بانوسي في مقاله. وهذا يعني أن الثنائيات الأربع الزرادشتية تشتمل على منطق، وهو منطق مُؤسَّس عمليا كما هو حال منطق ابن سينا.

ويقول أرسطو أن استاذه أفلاطون استلهم هيراقليطس وفيثاغورس في بنائه لنظريته. ومن جهته بين غلاديش Gladisch، أحد تلامذة هيجل، تبعية هيراقليطس لزرادشت، كما بين كونييتي Cognetti تبعية فيثاغورس للشرق. وأرسطو نفسه يقول أن المجوس كانوا مصدر الثنائية عند أفلاطون. وكان أرسطو ينتقد مفهوم الاتصال الأفلاطوني، وإن كان هو نفسه يقر بضرب من الاتصال.

الاتصال الأرسطي يقوم على التطابق في الجوهر، وهو اتصال تام. وفي المقابل يوجد اتصال لا تقوم على التطابق الجوهري، أو ما يسمى ب"الاتصال عن طريق التراجع الصوري" participation par dégradation formelle » « ، أو "الاتصال عن طريق التماثل" «participation par similitude »، "أو الاتصال التراتبي" » «participation par hiérarchie، أو "الاتصال عن طريق الفيض" « participation par émanation»؛ وهذا الاتصال ليس إلا إنجازا جزئيا ل"الوحدة الصورية" أو "كمال" أو "كيان" كلها قائمة خارج المتصلين، كما هو الحال في الاتصال عند زرادشت وأفلاطون. والخير في العالم ليس عند زرادشت ليس إلا إنجازا جزئيا لعناية أهورامزدا، والشر ليس إلا إنجازا جزئيا لشر أنغرا ماينيو. وقد انتقد ابن سينا بشدة ما آخذه أرسطو على أفلاطون استنادا لحكمة المشرقيين، التي بفضلها يمكن فهم المشاركة عن طريق "التراجع الصوري".

واستنادا لما سبق، ألا يمكن الإقرار بوجود تأثير للفكر الإيراني عند أرسطو الذي يرى أن المادة التي تشتمل على كل ما هو بالقوة المحضة – أو تشتمل على كل وجود بالقوة – يجب أن تكون أبدية؟ فمن فعل لفعل استطاع البرهنة على وجود الفعل الخالص الأبدي. ومن قوة لقوة استطاع الوصول إلى وجود المادة الأبدية. وهذا ما يحصل في الحكمة الإلهية الإيرانية، حيث أن من خير لخير نصل إلى عناية أهورامزدا؛ ومن شر لشر نصل إلى شر أنغرا ماينيو؛ وكلا المبدأين، الخير والشر، أبديان.

ويختم بانوسي مقاله قائلا أنه لا يهم المصدر والطريق الذي وردت منه نظرية الاتصال إلى أفلاطون، المهم هو أنه قبِلها. لكن هذا يدل على أن الحضارة الهلنستية لا تحتل تلك المكانة التي منحها أياها مفكرو النصف الثاني للقرن التاسع عشر والربع الأول للقرن العشرين. فالمؤثرات الشرقية صارت اليوم بارزة على مستوى الفنون والدين والكوسمولوجيا، ممهدة الطريق للفلسفة. ولهذا يجب البحث عن قرب في نظرية الاتصال في المدرسة الزرادشتية، وعن طريق المقارنة الدقيقة للنصوص والأفكار الكشف عن مدى تأثير هذه النظرية في الميتافيزيقا السينوية. وهذا هو أنسب الطرق للجواب على السؤال العويص الذي تطرحه "الفلسفة المشرقية" لابن سينا.

ملحق 2: ابن سينا واليسار الأرسطي

و**حول عقلانية ابن سينا** نشر **ارنست بلوخ** مقالا تحت عنوان: **"ابن سينا واليسار الأرسطي"**[3]. يستهل المؤلف مقاله قائلا: "أن كل ما يتميز بالذكاء قابل لأن يكون قد فُكر فيه سبع مرات من قبل. لكنه يفكر فيه في زمن ووضع مختلف. وليس المفكر وحده هو الذي يتغير بل الشيء المفكر فيه أيضا. وعلى الذكاء أن يبرهن مرة أخرى على أنه قابل لأن يتجدد. وكان هذا حال المفكرين الشرقيين الكبار، مع ما ترتب عن ذلك من نتائج فائقة الأهمية. فقد أنقذوا وحولوا الأنوار اليونانية في الوقت نفسه. **ومن بين هؤلاء الكبار ابن سينا** " (ص. 7)

[1] Urbilder "نماذج" : ترجمت المصطلح حسب مقابله في القواميس الفرنسية، ولهذا فإني أورده مع بعض التحفظ

[2] Abbildungen "الصور" : الملاحظة السابقة

[3] *Ernst Bloch, **Avicenne et la gauche aristotélicienne**,* traduction de l'allemand par Claude Maillard, © Editions premières pierres, 2008, pour la traduction.

وعلى تاريخ الفكر أن يعطي للسكولائية الشرقية أهميتها، خاصة وأن الفرق بين السكولائية الغربية والشرقية - التي كانت إحدى منابع الأنوار - يكمن في أن هذه كانت تتميز بمادية فريدة وحية. وكان خط سيرها يؤدي، لا إلى طوما الأكويني، بل إلى جيوردانو برونو وإلى انبثاق النزعة المادية الشاملة. وكان ابن سينا، بمعية ابن رشد، على هذا الخط. وكانت هذه السكولائية تحمل نظرة جديدة للطبيعة تختلف عن السطحية الميكانيكية، كما تختلف عما كان أنصار العالم المفارق يأملون أن يجدوا فيها، بل كانت محملة بالطاقة التي بثها فيها ابن سينا (ص 9). وكان حضور الالهيات في فلسفة ابن سينا أقل من حضورها عند الارسطيين المسيحيين (ص 24).

وفي فقرة عنوانها **"مدن تجارية وأرضية هلنستية"**، يقول: لقد كان ابن سينا طبيبا، ولم يكن راهبا. وكغيره من المفكرين المسلمين المرموقين كان يحيا في العصر وكان يفكر بمفاهيم علمية [وعلى عكس المتكلمين كان الفلاسفة المسلمون علماء: أطباء، كميائيون، فيزيائيون، فلكيون، موسيقيون...]. وقد عاش في مجتمع مسلم يختلف عن أوروبا القروسطية، لأنه كان مجتمعا بورجوازيا قبل الأوان، رغم بقايا تنظيم عشائري، وكان الرأسمال التجاري سائدا فيه، وكان هو محركه الأساس. مع العلم أن المجتمع العربي شهد مدنا على شاكلة فينيسا وميلانو، خمسة قرون من قبل. (ص 10)

وكان الكتاب منتشرا في هذا المجتمع، نظرا لصلته بالتراث السابق، ولاستقرار ساكنته. وقد بقي هذا التراث حيا، خاصة في سوريا، بدون نزعة بيزنطية متصلبة ولا تعالي صارم. ومع بداية الإسلام بدأت حركة ترجمة الفلاسفة اليونان إلى العربية. وقد كان العالم العربي على اتصال بالثقافة الفارسية، التي استفادت مما كان يتميز به الفرس من حرية الفكر.

وقد شهدت هذه الحرية أفضل تعبير لها عندما استقدم خصرو الأول الساساني آخرالفلاسفة اليونان الذين طردهم جوستنيان. وهذه الحرية هي التي انتقلت فيما بعد إلى الأندلس في الغرب الاسلامي. مع العلم أن الفلسفة لم تكن نبتة غريبة عن أرض الإسلام لأن هذه الأرض هي التي كانت وطنا للتراث اليوناني السوري. وهذا ما يفسر أصالة المفكرين المسلمين المرموقين: فقد كانوا أطباء دوي نزعة طبيعية، ولم يكونوا لاهوتيين. وعلى عكس أوروبا القرون الوسطى التي كان فيها الفلاسفة ذوو النزعة العلمية قليلين (وقائمتهم تنحصر في روجير باكون وألبير الكبير)، فإن ما كان مهيمنا عند السكولائيين العرب كان علم الطبيعة وليس الثيولوجيا. وهذا حتى عندما كان يتعلق الأمر بتفسير آيات قرآنية. وقد كان الخلفاء المسلمون يجعلون من العلوم الدنيوية رمزا لاشعاعهم، وهذا يدل على أن الخليفة لم يكن حبرا أعظم pape. ولم تنتشر السنية الظلامية إلا مع تراجع القوة التجارية التي كانت عمادا لقوة المجتمع للمجتمع العربي. (ص 12)

وكان روجير بيكون يرى أن ميزة العلوم العربية تكمن في كونها علوم تجريبية « scientia experimentalis ». ويذهب ألكسندر دي هومبولت إلى أن العرب هم مخترعو التجربة الواعية والموجهة. وهذا هو الفرق الجوهري بين فكر الفلاسفة الأطباء المسلمين في القرون الوسطى وبين مقابليهم في أوروبا الفيودالية والاكليروسية؛ رغم أن أرسطو كان نقطة انطلاقهم المشتركة، ورغم المسحة الصوفية الأفلاطونية المحدثة التي نجدها أيضا عند الشرقيين. (ص 13)

وقد كانت لدى هؤلاء المفكرين **"علاقة مختلفة للعلم مع الإيمان"**، ولهذا لم يكن من المستغرب أن يعتبروا انفسهم فوق الايمان. وإن كان لديهم إقرار بالعقيدة السائدة، إلا أنهم كانوا يرون أن الأنبياء قالوا بما قال به الفلاسفة لكن لغتهم كانت تعتمد على الصور والأمثال لكي يفهمها الجميع. وهدف الفلسفة هو إخضاع الدين لأرقى أشكال العقل، أي للبرهان وليس للوحي. (ص 13). وهكذا تحول الإيمان بالقرآن بصفته كلاما لله إلى إيمان بقوة العقل البشري. ونتيجة لذلك تقلص دور الدين، وأفرغ من كل ما هو فائق للعقل لأنه من الوحي. وصار من الممكن فك رموز الدين. وكان ابن سينا يرى، مثله مثل ابن رشد من بعده، **أن أرقى ممثل للعقل البشري ليس محمد بل أرسطو**. وهذا يعني أن المطلق هو العقل.

وفي حين أن السكولائية المسيحية اعتبرت ارسطو ابتداء من سنة 1200 بانه مهد الطريق للمسيح، فإن ابن سينا لم يكن يرى في أرسطو ممهدا لمحمد، بل كان يرى فيه ممثلا للعقل البشري، أما النور المحمدي فكان من مجال التربية والأسطورة والمثال. والحاصل أنه يوجد فرق كبير مع السكولائية المسيحية التي كانت ترى أن الوحي لم يكن من مجال المثال، كما هو الحال عند **انسلم كانطوربري** Anselm de Cantorbery وعند **طوماس الأكويني**، وعند أول فلاسفة الكنيسة **سكوت إريجين**Scot Erigène – الذي كان في الواقع مارقا [لأنه كان يقول بوحدة الوجود] – والذي كان متأثرا جدا بالأفلاطونية المحدثة العربية [كان يتقن العربية]، وكان يرى أن العقل الحقيقي vera ratio خاضع للسلطة الحقيقية [أي الدين] vera auctoritas، وما على العقل إلا التعبير عن الايمان بألفاظ قابلة للفهم (ص 14). أما **ألبير الكبير**، وخاصة **طوماس الأكويني**، فقد قلبا تماما العلاقة العربية بين الايمان والعقل، إذ انهما ذهبا إلى أن الدين ليس بالنسبة للعامة الدرجة الأولى للفلسفة، بل الفلسفة هي الدرجة الأولى للوحي. ورغم محاولات طوما الأكويني التوفيق بين الايمان والعقل، إلا أنه بقي تحت تأثير المعضلة المسيحية التي تتعارض مع الحكمة، والتي عبر عنها **تورتيليان** قائلا: "أومن لأن الأمر غير معقول ومستحيل ". وحقيقة الانجيل تكمن في انه غير معقول ومستحيل عقليا. ورغم أن طوما متاثر بالأرسطية، إلا أن **الايمان عنده يبقى مخالفا للعقل**، أو بالأحرى **فوق العقل. وهذا اختلاف جوهري عن ابن سينا الذي يتطابق عنده العقل والنور الالهي**.

والملفت للانتباه هو أن التيار الصوفي نفسه كان يقول بوجود فرق بين المفكر الحر والمتشبثين بحرفية النص. وهو ما عبر عنه فيما بعد، في الغرب، الألبيجيون Albigeois وإيكارت Eckart الذين كانوا ضد طبقة النبلاء والكنيسة. وكان هذا التيار يعبر عند الفئات العليا الفارسية عن رد فعل ضد الإسلام العربي، وهو ما دفعه إلى تبني ملامح افلاطونية محدثة. ومن المعروف أن أرسطو كان يتخذ عند ابن سينا مسحة أفلاطونية محدثة، بل غنوصية (ص 15- 16)

ولم يكن ممكنا في الأوساط الثقافية ببغداد تجاهل المؤثرات السورية الفارسية الغريبة على القرآن والطقوس الإسلامية. فقد تواصلت في بغداد، وخاصة في البصرة، أسطورة النور الفارسية [مضمون هذه الأسطورة هو الصراع بين أرمزد إله الخير والنور وأهريمان إله الشر والظلام]، وهي أحد منابع الغنوص الصوفي. وبسبب نزعته الطبيعية كان ابن سينا بعيدا عن السنية الدينية، لكنه كان قريبا من الكوسمولوجيا الميتافيزيقية للنور. وكان على اتصال بإخوان الصفا. وكانت موسوعتهم تعطي نظرة أفلاطونية محدثة عن المصدر النوراني للكون...

وما يجمع بين التصوف والنزعة الطبيعية هو صراعهما مع سنية الفقهاء والنص. وكان الإيمان عند المتصوفة يحيل إلى النظرة الداخلية للواحد-الكل. وكان اخوان الصفا لا يرون في الديانات القائمة وسيلة تربوية وراءها حقيقة تهدف للرقي الروحي، لأنها في الواقع تحجب النور. وقد نُسب إلى أبي سعيد [أبي الخير]، وهو صديق لابن سينا قوله: "ما دامت المساجد والمدارس باقية لا تتطرق إليها أيدي البلى فإن عمل الدراويش لا يتم. ومادام هناك مؤمن وكافر فإنه لا يمكن أن يظهر على سطح الأرض مسلم حقيقي أبدا". (يستند المؤلف إلى ترجمة غولدزيهر) (ص 17-16)

وقد عرف الغرب نفسه تيارا صوفيا خارجا عن الكنيسة ذي نزعة طبيعية. ومن أبرز ممثليه جواكيم دي فلور Joachim de Flore؛ وفي القرن الرابع عشر ظهر **إخوان العقل الحر** الألمان الذين يشبهون المتصوفة المسلمين، كما يشبهون إكارت Maître Eckart الذي أله الانسان والعقل. دون أن نغفل على كون التصوف قد يتحول إلى تيار رجعي في عصور الانحطاط . كما حصل مع الغزالي الذي أزاح وحدة الوجود من التصوف وأدخل فيه مبدأ التعالي المطابق للعقيدة. وليس من قبيل المصادفة أن الغزالي ابتدأ بالشك في العقل (ص 18).

وقد تداخلت عند ابن سينا في مفهومه للدين القائم على الاستعارة كل من الصوفية والفكر العقلاني. وكانت الأفلاطونية المحدثة، مثلها مثل الرواقية ووحدة الوجود، قد ادمجت كل التصورات الدينية لليونان والشرق عن طريق تحويل التأويل الاستعاري إلى مفاهيم فلسفية. لكن "الحقيقة" التي كان يبحث عنها الأفلاطونيون المحدثون ليست "النواة العقلانية" التي كان يبحث عنها ابن سينا. خاصة وأن الاستعارة allégorèse الصوفية (عن طريق التأويل المبالغ فيه) كانت تهدف لإنقاذ الدين وليس نقده. وقد كان ابن سينا يرفض أن يضع على قدم المساواة تأويل النصوص الدينية والمعرفة العقلانية. وإن كانت العلاقة بين الايمان والعلم عند ابن سينا مشتقة من الاستعارة الأفلاطونية المحدثة، في نهاية المطاف، إلا أنها اتخذت صبغة عقلانية امتدت آثارها إلى مرحلة الأنوار الغربية بأسرها. (ص 19)

وقد كان ابن سينا محطة في الصيرورة التي انطلقت من ارسطو وصولا إلى جيوردانو برونو، وليس إلى طوماس الأكويني. وكان سطراطون (ثالث زعماء المدرسة المشائية والذي كان يدعى ب"الفزيائي") أول من أعطى منحى طبيعيا للأرسطية. تبعه الاسكندر الافروديسي الذي منح المادة المرتبة الأعلى. ومع ابن سينا ظهرت النزعة الطبيعية التي تنسب إلى المادة حركة داخلية؛ والتي تطورت عند يحيى بن جبيرول إلى مفهوم المادة الكونية؛ ومن جهته نسب ابن رشد للمادة حركة داخلية خالدة وحية، وهي بمثابة طبيعة طابعة naturans natura، ليست في حاجة لا من خارج ولا من فوق لأي "نوس" noûs إلهي. وإلى جيوردانو برونو (الذي كان معجبا بابن جبيرول وابن رشد)، أثناء الانتقال في عصر النهضة من الألوهية إلى مادية ما زالت مشوبة بوحدة الوجود، والذي كان يرى في المادة حياة واحدة، كونية مخصِّبة ومخَصَّبة. وبهذا، انطلاقا من المفهوم الأرسطي للمادة والصورة تم تحويل القدرة الإلهية إلى طاقة فعالة للمادة. وهذه هي طريق اليسار الأرسطي التي كان فيها ابن سينا مَعْلَمة ومنعطفا. في حين أن اليمين الأرسطي، ممثلا في طوما الأكويني، بقي متشبثا بالنوس الألوهي الأرسطي، جاعلا من المادة مجرد إمكانية غير قادرة على أن تتخذ صورة من تلقاء ذاتها.

ومن الاسهامات الأساسية التي طور بواسطتها ابن سينا الأرسطية في اتجاه النزعة الطبيعية، نجد ثلاث نظريات أساسية تتعلق **بنظرية الروح والجسد** (وهو يرفض بعث الأجساد، ولا يخلد من الروح إلا بعدها العقلي [النفس الناطقة]، لكن ابن رشد يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه إذ أنه ينفي بعث الأرواح الفردية)؛ **ونظرية العقل الفعال أو العقل الكوني** البشري (وهو يعطي الأسبقية للعقل الكوني على حساب العقل الفردي المرتبط بالجسد، وهو ما يقول به ابن رشد، وبهذا يؤكدان على وحدة العقل البشري، وهي دعوة للتسامح، وهو ما يرفضه العقل الديني)؛ **ونظرية العلاقة بين الصورة والمادة**. الصور تصدر عن المادة ذاتها (والمادة عند أرسطو مستقلة عن الصورة)، وبفضل هذا التأويل ذي النزعة اليسارية لأرسطو فتح الطريق لمفهوم فعال للمادة متجاوزا المفهوم الميكانيكي. فحل محل الله، الذي خلق الكون مرة واحدة، الطاقة الخلاقة للطبيعة الطابعة التي تخلق بدورها الطبيعة المطبوعة. والتي فتحت بدورها الطريق إلى إشكالية الطبيعة الطابعة الفائقة natura-supernaturans وبالتالي للطبيعة المطبوعة الفائقة natura-supernaturata. ولهذا السبب لقي ابن سينا وابن رشد معارضة من قبل السنية الإسلامية، وأحرقت محاكم التفتيش المسيحية جيوردانو برونو. (ص 36-25). **وقد امتد تأثير هذا اليسار الأرسطي، الممثل في ابن سينا وابن رشد، إلى سبينوزا ولايبنيتز** (ص 49).

وعلى **المستوى الأخلاقي** كان كل من ابن سينا وابن رشد يرى بأن ما هو أخلاقي في الدين هي الأخلاق الطبيعية، وفضيلتها المركزية هي العدالة التي تربط البشر بعضهم ببعض مهما كانت دياناتهم، لأنها تعبر في مجال الإرادة عن العقل الكوني الفاعل للجنس البشري. وكان ابن طفيل، بتأثير من ابن سينا وباتفاق مع ابن رشد، يرى أن الأخلاق الطبيعية أسمى من الدين. وقد كانت غاية ابن طفيل في قصته أن يبين بأن بمقدور الانسان أن يعرف الله والطبيعة والحكمة والفضيلة دون حاجة لأي دين. وكانت معرفة الله عند فيلسوف مقرب من ابن سينا وابن رشد، وهو ابن ميمون في **دليل الحائرين**، تقتصر على الصفات التي تعني الانسان، وخاصة أخلاقه. ومن هنا انتقلت النزعة الطبيعية الشرقية إلى أوروبا. وقد تأثر بها كل من أبيلار وروجيه باكون، ثم الأنوار في القرنين السابع والثامن عشر. وكان باكون يرى أن الأخلاق بديهية ومتماثلة لدى كل البشر. وبعده بقرون بين سبينوزا- القريب من الوسط الثقافي الشرقي - أن ماهية الدين لا تكمن في الايمان بعقيدة ما بل

في مضمونه الانسي. وأن الأخلاق إن كانت لا تستغرق كل الرموز الدينية إلا أن الدين يفتقد كل مضمون إن هو افتقد بعده الإنساني الذي تعبر عنه الأخلاق (ص 54-52).

الكتاب الخامس: العقل المستقيل في الإسلام؟

ويشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول.

الفصل الأول: **الإبستيولوجيا الجغرافية**

"لا يمثل الغرب والشرق في مشروع الجابري مقولتين جغرافيتين، بل هما مرفوعتان عنده إلى مقولتين ابستيمولوجيتين، أي مقولتين تحددان النظام المعرفي للعقل بما هو كذلك..." (ص 11) وهو نظام معرفي ينقسم إلى بيان وعرفان وبرهان. "ولا شك أن الجديد الذي تضيفه الإبستيمولوجيا الجابرية إلى هذا التصنيف الثلاثي لأنظمة المعرفة ليس حصره بثلاثة: بيان وعرفان وبرهان. فالجابري نفسه اضطر في نهاية المطاف إلى الإقرار بأن هذا التصنيف الثلاثي "كان حاضرا في وعي وكتابات المفكرين القدماء"[1]. أما إضافة الجابري النوعية فتتمثل في إصراره على أن "يؤقنم" هذا التصنيف التراثي و"يجوهره" من منظور قومي جغرافي: بيان عربي مشرقي وعرفان فارسي وبرهان يوناني مغربي". (ص 12)

أفلاطونيتان محدثتان: مغربية ومشرقية

يدعي الجابري أن الأفلاطونية المحدثة **في صيغتها المشرقية** (الحرانية الفارسية) الوثنية "انتشرت في سوريا والعراق وشمال إيران وخراسان". أما في **صيغتها المغربية** (الاسكندرانية – المسيحية) فقد "انتشرت في روما والإسكندرية والمدارس المتفرعة عنها، والتي من بينها المدارس السريانية التي انشغلت مثلها مثل مدرسة الإسكندرية ومدرسة أفلوطين ب"التوفيق" بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية من جهة، وبين أفلاطون وأرسطو من جهة ثانية". ويعزز الجابري هذه القرينة بإضافة القول: "ما يميز هاتين الصيغتين من الأفلاطونية الجديدة هو، في نظرنا، الكيفية التي وظفت بها كل منهما فكرة الفيض، و"التوظيف المشرقي" لهذه الفكرة كان لا بد أن يخضع في حران بالخصوص للديانة المحلية التي تعتبر الكواكب آلهة، ومن هنا نظرية العقول العشرة. أما "التوظيف المغربي" فقد كان لا بد أن يخضع هو الآخر لمعطيات العقيدة المسيحية، خاصة في روما مع أفلوطين وأتباعه، وبالتالي كان لا بد أن تنحصر الفيوضات في هذه الصيغة في ثلاثة: التثليث المسيحي". ("نحن والتراث" ص 188) (ص 17)

"بديهي أن الجابري لا ينكر أن أفلوطين شخصية مركزية في الأفلاطونية المحدثة، لكنه يرى أن إبراز دور هذه الشخصية، مع إغفال دور السابقين واللاحقين، إنما هو "عملية أيديولوجية" في إطار "تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة " تستهدف إقامة الجسر الضروري لربط العالم الروماني بالفكر اليوناني من جهة، والمسيحية بالفلسفة من جهة ثانية، وذلك من أجل إثبات استمرارية موهومة في التاريخ الأوروبي السياسي والفكري، تلك الاستمرارية التي ستتحول مع هيغل إلى مطلق"[2].(ص 15)

يرد طرابيشي أن هذا النص يشتمل على **مغالطتين** "يمكن رفعهما، بدون مبالغة إلى مستوى **الفضيحة المعرفية**". (ص 15).

فأفلوطين كان مصريا من مواليد أسيوط ومن خريجي مدرسة الإسكندرية، ولم يكن رومانيا (ص 16). وما من فيلسوف من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين 207-205، فورفوريوس 305-233، يمليخوس 335-280، أبروقلوس 485-412، دمسقيوس 544-480، سنبليقوس 500-؟) كان مسيحيا، **فكلهم وثنيون** باستثناء يحيى النحوي الأسكندراني (566-490) الذي كان أول من تنصر منهم وانبرى للرد على أطروحتهم المركزية، الموروثة عن أرسطو، في قدم العالم. **"وإنهم جميعا شاركوا في النضال الفكري ضد المسيحية الصاعدة**، وفي مقدمتهم أفلوطين الذي خصص الرسالة الأخيرة من تساعيته الثانية للرد على التيار المتغنوص من المسيحية (...) وجملة القول: إن الوظيفة التاريخية والأيديولوجية للأفلاطونية المحدثة تظل مستعصية على الفهم ما لم يؤخذ بعين الاعتبار أنها **مثلت خط الدفاع الأخير للوثنية الآفلة في مواجهة المسيحية الصاعدة**. وذلك أصلا ما يفسر المهمة الأساسية التي أخذها الأفلاطونيون المحدثون على عاتقهم هي تطوير روحانيات وإلهيات وثنية في مواجهة روحانية المسيحية وإلهيتها. وهذه المهمة هي التي تفرغ لها أفلوطين في **التساعيات**، وفرفوريوس في **اوثولوجيا** المنحول على أرسطو، وابروقلوس في **الثيولوجيا الأفلاطونية**، ودمسقيوس في **المبادئ الأولى**."(ص 18-17)

"والوقع أنه، باستثناء الجابري نفسه [...]، لم يقل أحد من مؤرخي الفلسفة أو مؤرخي الأفكار في الغرب بوجود "استمرارية" ما بين أثينا وروما. بل العكس هو الصحيح". لسببين، أولهما لغوي والثاني ثقافي، فالثقافة الرومانية عملية واليونانية تأملية (ص 20-19). وقد عاش أفلوطين مهمشا في روما التي هاجر إليها وقد تجاوز الأربعين من العمر. ويختم

[1] **"التراث والحداثة"**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1991، ص 142

[2] **"نحن والتراث"**، ص 185

أحد الباحثين بالقول: "يتعين علينا أن نعتاد على هذه الفكرة، وهي أن أفلوطين أسس في روما المدرسة الأولى للفلسفة، ولكنها لم تعمر حتى بقدر ما عمر هو نفسه"[1]. (ص 21).

وفي هامش الصفحة 22 يحيل طرابيشي إلى كتاب **"تاريخ الفلسفة"** لإميل برييه، معلقا : "وخلافا لدعوى المركزية الأوروبية المماثلة لروما، فإنه في هذا الفصل تحديدا يشير برييه إلى **عذابات الفلسفة في روما** بدءا بالشتائم التي كانت توجه إلى الفلاسفة في الطريق العام، ومرورا بالتهم التي كانوا يرمون بها من أنهم "مثيرو شغب وطالبو فوضى"، وانتهاء بمرسوم **"طرد الفلاسفة طرا من روما"** الصادر سنة 71م. وحول "الضجة التي يثيرها الجابري حول تغييب تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة للإسكندرية وإحضارها لروما تتمخض عن لا شيء: فلا الإسكندرية غائبة عن هذا التاريخ، ولا روما تتمتع فيه بنصاب فلسفي مرموق." (ص 22)

[دور نومانيوس]

ثم يتطرق طرابيشي لدور نومانيوس[2] ردا على نص طويل للجابري، نكتفي بنقل جزء منه: "لنتحرر من قيود التاريخ الأوروباوي النزعة، التاريخ الذي يتخذ من الحضارة الغربية منظومة مرجعية، ولننظر إلى المسألة من الشرق. إننا في هذه الحالة سنرى ما لا يراه الآخرون، وأكيد أننا لن نرى كل ما يرونه. ولنبدأ بما سيغيب عنا، إنه الظاهرة الأفلاطونية نفسها. نقصد بذلك أفلوطين كما يقدمه تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة. نعم ... سيغيب عنا أفلوطين، ولكن سيمثل أمامنا أستاذ أفلوطين، ذلك الأستاذ الذي يهمله تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة ولا يخصه إلا بأسطر قليلة. إننا لا نقصد أمونيوس ساكاس، أبرز أفلاطونيي الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث للميلاد، الأستاذ المباشر والمعاصر لأفلوطين، بل نقصد به المؤسس الأول للأفلاطونية الجديدة نومينيوس الذي عاش في سوريا في القرن الثاني الميلادي، والذي كانت نصوصه تدرس وتشرح في مدرسة أفلوطين نفسها. وعندما لاحظ معاصرو أفلوطين ذلك التشابه القوي بين آرائه وآراء نومينيوس المذكور لم يترددوا في اتهام "الشيخ اليوناني" – أفلوطين العظيم – بالسرقة. ومعروف أن أفلوطين كان قد التحق بالجيش الروماني أثناء حملته إلى فارس، وكان أفلوطين يريد الاطلاع على الفكر الفارسي والهندي. غير أن هذا الجيش الذي تمكن من طرد الفرس من سوريا انهزم في العراق، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية، أي إلى ذلك المركز الثقافي السوري الذي كان نومينيوس يعلم فيه. وما يهمنا من كل ما تقدم هو التأكيد على أن ما يعرف ب "الأفلاطونية الجديدة" إنما عرف نشأته الأولى في "المشرق" لا في "المغرب" في أنطاكية بسوريا حيث انتعشت الدراسات الأفلاطونية. [...]"[3]. (ص 24)

ويرد طرابيشي أن "نحن هنا أمام قصة"، فمقام أفلوطين في أنطاكية، بعد هزيمة الجيش الروماني، لم يدم إلا سنة واحدة، ارتحل بعدها إلى روما. وأن نومانيوس عاش في سوريا القرن الثاني الميلادي، في حين أن أفلوطين عاش ومات في القرن الثالث الميلادي. فكيف له أن يتتلمذ على نومانيوس؟ ويشير في الهامش إلى أن أفلوطين تأثر فعلا بأفكار نومانيوس، لكن لا في أنطاكية بل في الإسكندرية على يد أستاذه أمونيوس ساكاس. (ص 25-24)

بعده ينتقل طرابيشي إلى نص آخر للجابري، يقول فيه: "العودة إلى فيثاغورس وإلى من هم أقدم منه من الفلاسفة وأصحاب النبوة وأهل الحكمة العتيقة هو الاتجاه الذي ساد القرن الثاني والثالث للميلاد في الإمبراطورية الرومانية، وبخاصة في جزئها الشرقي: مصر، سوريا، الخ... ومعروف أن أول من تصدى لإنشاء فلسفة من هذا النوع... هو نامينيوس الأفامي، مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وبالذات الصيغة المشرقية منها، وأيضا أحد أولئك الذين تلتقي آراؤهم مع الفلسفة الهرمسية في كثير من النقاط الأساسية، هذا بالإضافة إلى تأثيره في مدرسة الإسكندرية الفلسفية وفي أفلوطين بالذات. فلننتقل إذن إلى أفامية، مسقط راس الأفلاطونية المحدثة، قبل الرجوع إلى الإسكندرية موطن الهرمسية... فإلى هذه المدينة [أفامية] ينتسب نومينيوس، مؤسس الأفلاطونية المحدثة، فهو أحد أبنائها. وإذا كان بعض الكتاب اللاتينيين قد أطلقوا عليه اسم "نومي‌نيوس الروماني" Numénius le romain، فإن الباحث الفرنسي هنري شارل بويش، المختص في تاريخ الأديان وأحد المهتمين بالغنوصية وتاريخها – والذي ندين له بالمعلومات التالية حول أفامية وفيلسوفها – يرى أن هذا الوصف الغريب (الروماني) قد يرجع إلى التباس وقع لبعض من نقلوا عنه بواسطة مصدر لاتيني"[4]. (ص 26-25)

ويلاحظ طرابيشي أن أفامية حلت محل انطاكية في هذا النص، وأن الجابري يقر بمديونيته الكاملة لمؤرخ الأديان هنري شارل بويش. (ص 26). ويلاحظ أيضا "أن تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة لا يحضر نومانيوس ذلك الإحضار المكثف إلا لأنه يريد – من خلال مشرقية نومانيوس – أن يعزو أصلا شرقيا للامعقول العقلي والديني على حد سواء، بحيث يحتفظ العقل الأوروبي الغربي بعذريته كاملة، وبحيث يتبدى الغرب وكأنه الموطن الأصيل للعقلانية، وتحديدا "العقلانية اليونانية" التي ما "انحلت وتفككت" إلا من جراء التهجين تحت مفعول عدوى "اللامعقول المشرقي". فالغرب مسرح ابدي للعقل، بينما الشرق مسرح أبدي للاعقل. والجابري، إذ ينصب نومانيوس أبا مؤسسا للأفلاطونية المحدثة "بصيغتها المشرقية"، أي اللاعقلانية، في قبالة أفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المغربية العقلانية، لا يفعل أكثر من أن يعيد إنتاج المركزية الأوروبية إياها برسم تصديرها هذه المرة إلى الثقافة العربية [...]، مضطلعا بذلك بدور المستشرق الداخلي الذي يروج في الحقل التداولي للثقافة العربية لأخطر الدعاوي الابستيمولوجية للمركزية الأوروبية..." (ص 32)

---

[1] Henri-Dominique Saffrey, *La vie de Plotin*, Vrin, Paris 1992, T 2, p. 35

[2] يفضل طرابيشي كتابة "نومانيوس" عوض "نومينيوس" حسب التأويل الذي اقترحه أحمد بيضون في مقالته "مملكة الشر والملك التنبل"، في مجلة "الفكر العربي"، عدد حزيران 1980، من أن اسمه بالأصل العربي أو الآرامي هو "النعمان"

[3] **"نحن والتراث"**، ص 185-186

[4] **"تكوين العقل العربي"**، ص 168-169

أفامية

"ما الدليل على عرفانية نومانيوس وعلى الدور الخطير الذي لعبه في حرف العقلانية الاغريقية عن مسارها؟" لا دليل آخر [للجابري] سوى أن هذا الفيلسوف، المجهول كل شيء عن حياته وتاريخ ميلاده ووفاته ومكان تعلمه وتعليمه، يحمل في اسمه بالذات علامة انتمائه المعرفي: فهو من أفامية، وأنه لمن "الثابت تاريخيا أن أفامية قامت بدور بالغ الأهمية في تكوين ونشر الفلسفة الهلنستية، أي في تغذية ونشر التيارات الغنوصية، والنظريات المقتبسة من الديانات الشرقية"[1]. ويعتمد الجابري حصريا في رايه هذا على بويش. (ص 33-32)

ثم يورد طرابيشي نصا للجابري حول دور افامية الذي يصفه بأنه "بالغ الأهمية في تكوين ونشر الفلسفة الهلنستية، أي في تغذية ونشر التيارات الغنوصية، والنظريات المقتبسة من الديانات الشرقية"[2]. ويمكن أن نخمن محتوى هذا النص من خلال رد طرابيشي عليه. إذ يبدأ التعليق عليه بالقول: "إن حشوة هذا النص – المعزو بالتلخيص إلى بويش – بالأغلاط المعرفية والتاريخية، وحتى الجغرافية، تكاد تكون "موسوعية" ". (ص 35)

وخلاصة هذا الرد: **أولا**، أن أفامية لا تقع شمالي سوريا بل في وسطها الغربي. **ثانيا**، ما "شهدت في عهد السلوقيين ازدهارا عمرانيا إذ بلغ سكانها 117 ألف نسمة في القرن الأول الميلادي". إذ أنها كفت عن أن تكون سلوقية لتصير رومانية، منذ سنة 64 قبل الميلاد. وصار تعداد سكانها في القرن الثاني للميلاد يعادل نصف مليون نسمة. **ثالثا**، ما كان لها أن تكون "منذ عهد الامبراطور الروماني تراجان (حكم بين 98 و 117م) مركزا لجماعة من الفلاسفة المتهودين الانتقائيين المعروفين بنزعتهم الغنوصية والمدعوين باسم "الكيسيين" أو "الخاصيين". فهؤلاء ما كانوا من "الفلاسفة"، ولا على الأخص من "الفلاسفة الانتقائيين"، أي المعنيين، حسب الجابري، "بالجمع بين فلسفة الاغريق وحكمة الشرق". فهم ما كانوا، في الواقع، إلا فرقة دينية معمدانية منشقة". ولم تكن أفامية مركزا لهم في عصر تراجانوس لأن هذا الامبراطور هو من امر باضطهادهم واستئصالهم بتهمة العمالة للدولة الفارسية. **رابعا**، لم تكن أفامية "موطنا لمعظم الفلاسفة الذين اشتهروا بالانتقائية". **خامسا**، لم تكن أفامية في القرنين الثاني والثالث موطن "التيارات الغنوصية الأولى". **سادسا**، ليست أفامية المكان الذي أقام فيه يمليخوس "مدرسته التي كان لها دور حاسم في تحويل الأفلاطونية المحدثة إلى عرفان شرقي". والصحيح أن الذي أقام فيها مدرسة للأفلاطونية المحدثة هو أماليوس، تلميذ افلوطين المباشر. **سابعا**، كون بوزيدونيوس ولد فيها لا يجعل منه بصورة آلية فيلسوفا يغلب على فلسفته "الطابع المشرقي". "فقد ارتحل عنها في وقت مبكر وأمضى شبابه في أثينا حيث تلقى تعليمه". **ثامنا**، يبدي طرابيشي ملاحظتين تصحيحيتين، الأولى تتعلق بتسمية نومنيوس الروماني إذ لا ديل على أن نومنيوس هذا هو نومانيوس الأفامي. والملاحظة الثانية تتعلق بإشارة الجابري (نقلا عن بويش) إلى "تشبع نومانيوس بالفكر اليهودي، مما جعله يقرا في فلسفة أفلاطون تعاليم موسى، ولذلك سماه بموسى الناطق باليونانية". ويلاحظ طرابيشي أن آباء الكنيسة هم الذين ساقوا على لسان نومانيوس أقوالا تخدم صراعهم ضد الفلسفة، إذ "تراوح موقف المسيحية الأولى من الفلسفة بين قطبين: إما التسفيه والهجاء والتعالي باعتبار الفلسفة "سما يونانيا" و "كفرا وثنيا"، وفي أحسن الأحوال "حكمة بشرية" لا تصمد للمقارنة مع "الحكمة الإلهية" التي تمثلها المسيحية، وإما الإقرار للفلسفة - من موقع أكثر اعتدالا – بنصابها العلمي، ولكن مع التوكيد على ان الفلاسفة اليونانيين ما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من مقاربة للحقيقة إلا لأنهم انتحلوا مذاهب من تقدمهم من الحكماء والأنبياء الموحى إليهم، من أمثال نوح وإبراهيم وموسى وسليمان". (ص 44-35)

ويختم طرابيشي هذا الموضوع قائلا: "والحال أن أكثر ما يلفت النظر في الإخراج الجابري للقصة النومانيوسية هو السكوت التام من قبله عن مرجعية آباء الكنيسة شبه الحصرية بصدد معظم نصوص هذه القصة [...]. والحال أيضا أن تلك المرجعية وهذه المعادلة تطرحان سؤال **المركزية المسيحية** في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ الأديان، جنبا إلى جنب مع سؤال **المركزية الأوروبية**." (ص 45)

بين العقلانية اليونانية والالهيات الشرقية

"من منظور هذه المركزية المزدوجة لا عجب أن يكون الجابري، في إخراجه للقصة النومانيوسية، قد اعتمد مرجعية يتيمة، متقادما عليها الزمن، تتمثل بمقالة بويش عن" نومانيوس الأفامي والثيولوجيات الشرقية. فبويش، من بين سائر مؤرخي الأديان في أواسط القرن العشرين، هو أشدهم تطرفا في تغريب العقل باسم "العقلانية اليونانية" وفي تشريق اللامعقول باسم "الالهيات الشرقية"(ص 46). "فمنذ فاتحة مقالته (بويش) يعلن أن هدفه "دراسة تأثير الشرق على الفلسفة اليونانية"، وأن فكر "نومانيوس" يقدم حالة نموذجية لدراسة هذا التأثير بحكم تشبعه ب "المؤثرات الشرقية"، وبحكم انتمائه إلى أفامية، أحد المنابع الرئيسية "للهيلينية المتشرقة" وللأفلاطونية المحدثة "المحولة إلى عرفان شرقي". وباستثناء التلميح إلى "يهودية نومانيوس"، أو على الأقل "ساميته"، فإن الدليل الرئيسي على "مشرقية" نومانيوس يجده في التصريح المنسوب إليه – من قبل أوسابيوس القيصري دوما – والداعي بموجبه إلى الرجوع، فيما يتعلق بمسألة الألوهية، ليس إلى أقاويل أفلاطون وحده، ولا حتى فقط إلى تعاليم فيثاغورس من قبله، بل كذلك إلى "الشعوب ذات السمعة المجيدة" من " براهمانيين ويهود ومجوس ومصريين" لمقارنة "أسرارها وعقائدها وطقوسها" وإعادة تفسيرها "بالتوافق مع مبادئ أفلاطون". وبعد تحليل مقتضب لما يسميه بويش ب "ثنائية هذا السامي الجذرية"، أي القول بإلهين متعارضين تعارض العقل والمادة، والخير والشر، يؤكد أن هذه الثنائية "تضع إصبعنا على الأصل الشرقي لتأويل نومانيوس"، أي اليهودية المتهلينة بصيغتها الفيلونية [من فيلون الاسكندري] و"الديانة الفارسية وأساطير مصر". ولا يتردد بويش في أن يجزم بأن هذه الثنائية المشرقية

[1] **"تكوين العقل العربي"**، ص 169-170

[2] **"تكوين العقل العربي"**، ص 169-170

المصدر، القائمة على التمييز الجذري بين إله متعال خير وإله شرير، تمثل "نوعا من جسم غريب في فكر نيمانيوس الذي يبقى، أو يزعم أنه يبقى يونانيا خالصا". آية ذلك أن نومانيوس شرقي، سامي، أسيوي، وبصفته كذلك فهو "نهم إلى الإيمان". ومن هنا محاولته ضم أفلاطون إلى فيثاغورس – الذي كان بعض المأثور يعتده نبيا يوحى إليه – وضم الاثنين إلى "الغنوص الشرقي". فإيمانية نومانيوس هي التي جعلته يضطلع بدور حصان طروادة الذي منه تسلل الغنوص الشرقي ليقتحم الفلسفة اليونانية من داخلها. والحال أن "الروح اليوناني" ما كان له أن يقبل ب "نزعة نومانيوس المشرقية" هذه، أي "ثنائيته ذات الأصل الغنوصي". ولهذا كان من المحتم أن يتصدى له أفلوطين، ذلك المؤسس الثاني للأفلاطونية المحدثة "بصيغتها المغربية". فنومانيوس، المنافح على حد ادعائه على العقيدة القويمة الأفلاطونية، أعطى المثل السيء" إذ يمم، في مسعاه إلى استكمال تعاليم أفلاطون وفيثاغورس، شطر "الشعوب التي ترى قبل غيرها إشراقة الشمس". فهو ليس مجدد الأفلاطونية، بل "مغنوصها". والأرجح أن أولئك الغنوصيين الغامضين الذين كانوا يترددون على مدرسة أفلوطين في روما والذين وجه لهم هذا الأخير انتقادا مرا في آخر تساعيته الثانية، ما كانوا إلا "ورثة مباشرين لنومانيوس وتلامذة متكونين على مذهبه". وإنما "من خلالهم استشعر أفلوطين الخطر الذي يمكن أن تشكله الاتجاهات النومانيوسية على عقائد الفلسفة اليونانية". كما من خلالهم أدرك – يختم بويش بالقول- "ضرورة تنظيم نوع من الدفاع عن الغرب في مواجهة ذلك الغزو الآتي من الشرق"، وهو الغزو الذي كان نومانيوس أول من فتح الأبواب أمامه وكان الغنوص –والمانوية من بعده – أبرز طلائعه"[1]. (ص 48-46)

هذه نظرية بويش التي يتبناها الجابري بحذافيرها، "والإضافة الوحيدة التي يأتي بها [...] من عندياته هي تعزيز شهادة بويش بشهادة الشهرستاني [...]. "ليعزز من داخل التراث العربي الإسلامي هذه المرة، ما كان "أشار إليه بويش من رفض العقلانية الاغريقية، ممثلة في أفلوطين وأتباعه، لعرفانية نومينيوس وإلهياته المشرقية". (ص 48)

وبعد عرض طرابيشي لما قاله الشهرستاني – نقلا عن السجستاني – حول الفلسفة اليونانية (ص 51-48)، يستخلص أن "أقل ما يمكن قوله إذن أن الشهرستاني لا يقدم، وغير مؤهل لأن يقدم [نظرا للأخطاء الكثيرة التي يشتمل عليها كتاب "الملل والنحل"]، أي شهادة من داخل التراث العربي الإسلامي على صحة الفرضية الأوروبية النزعة لمؤلف "نومانيوس الأفامي والثيولوجيات الشرقية" حول نصاب عقلاني مكرّس لأفلوطين "المغربي" في مواجهة نومانيوس "المشرقي" اللاعقلاني. فلا الثقافة العربية الإسلامية ولا الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية عرفتا مثل ذلك التمييز الإبستيمولوجي بين غرب عقلاني وشرق لا عقلاني، وإنما الحداثة الأوروبية، بما لابسها من نزوع إلى التمركز على الذات، هي التي اصطنعت مثل ذلك التمييز [...]". (ص 52)

وفيما يتعلق بالهرمسية، فإن الجابري سيرجع أساسا إلى فستوجيير(مؤلف كتاب "وحي هرمس مثلث العظمة")، لكنه يسكت عن "النقد الجذري الذي يوجهه فستوجيير إلى أطروحة "الصيغة المشرقية" المزعومة للأفلاطونية المحدثة". ففستوجيير يعارض الرجوع إلى الديانات الشرقية لتفسير إلهيات نومانيوس (وهو ما يسكت عنه الجابري). فالمصدر اليتيم لنومانيوس في إلهياته، وتحديدا منها ما يتعلق بالإله المجهول، هو أفلاطون: أفلاطون محاورة "طيماوس" كما أفلاطون "الجمهورية". ففوستوجيير يجزم بأن نومانيوس "يجري استدلالاته العقلية بصفته تلميذا جيدا لأفلاطون"، وهذا بالاستناد، لا إلى روحانية "الحكمات الشرقية"، بل إلى "المنهج البرهاني الخالص المستعمل في المدارس [اليونانية]"[2]. "ثم يضيف القول: " لا حاجة للبحث عن نماذج شرقية ... فأفلاطون موجود ههنا، وهو يكفي، أفلاطون الذي نحوز مئة شهادة على أنه المقروء، وعلى أنه هو المعلم الذي يتتلمذ عليه التلاميذ، وعلى أنه هو المعدود سيد كل حكمة بلا منازع"[3]. (ص53- 54).

وفي معرض رد فوستوجيير على إ. نوردن مؤلف كتاب "الإله المجهول"، يقول: " إنني لا أرى هنا ما يؤيد الراي القائل بأن الفكرة "الشرقية" عن الإله المجهول الذي قال به الغنوصيون ونومانيوس، وفي وقت لاحق أبروقليس، تتعارض والفكرة الأفلاطونية عن إله "يند عن الوصف ولا يدرك بالعقل" حسب صيغة ألبينوس"[4]. فلا خلاف البتة بصدد هذه النقطة، في نظري، بين ألبينوس ونومانيوس". (ص 57)

نومانيوس وأفلوطين: خصمان أم حليفان في معركة مشتركة؟

يستعيد الجابري، بواسطة بويش، فحوى رسالة أفلوطين في "الرد على الغنوصيين" ليزعم أنها إعلان للانفصال عن نومينيوس وعرفانه (ص 58). متجاهلا وحدة انتمائهما المدرسي الذي تنهض عليه قرائن ثلاث: أولاها أن أفلوطين كان "يقرئ في مدرسته شروح نومانيوس" بشهادة فورفوريوس؛ ثانيها أن أماليوس الذي كان مرشحا لخلافة أفلوطين على مدرسة روما كان "يجمع وينسخ جميع كتابات نومانيوس ويحفظها عن ظهر قلب"؛ ثالثها كون جميع الممثلين اللاحقين للأفلاطونية لا يذكرون نومانيوس إلا مقرونا بأفلوطين توكيدا منهم على ما بينهما من تقارب وتمايز معا في شرح مذهب "المعلم الإلهي" أفلاطون. (ص 60).

---

[1] Henri-Charles Puech, ***En quête de la gnose,*** Gallimard, Paris 1978, T 1, pp. 25-54

[2] A.-J. Festugière, ***La révélation d'Hermès Trismégiste,*** *Les belles Lettres, 2è édition, Paris 1990, T 4, p. 131*

[3] المصدر نفسه، ص 153

[4] ألبينوس الازميري: واحد من أكثر الشراح الأفلاطونيين تمسكا بمذاهب "المعلم الإلهي" في القرن الثاني للميلاد.

"والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إذا لم يكن "الغنوصيون" الذين انتقدهم أفلوطين هم "أتباع نومانيوس" و "ورثته المباشرين" على ما تفترض الرواية البويشية- الجابرية، فمن هم إذن؟" (ص 60). أولئك "الغنوصيون" الذين انتقدهم أفلوطين في آخر تاسوعته الثانية: "إنهم هم الذين تأبى المركزية الأوروبية، المزدوجة بمركزية مسيحية، أن تقر بهويتهم الحقيقية، أو تأبى على الأقل أن تقر بما هم ليسوا عليه: لا من الشرق ولا من أتباع "الإلهيات الشرقية": فهم من الخريجين القدامى من مدرسة الفلسفة اليونانية ومن المعتنقين الجدد للعقيدة المسيحية في زمن لم تكن فيه هذه العقيدة قد تبلورت وتقننت مع تحول المسيحية الأولى – المفتوحة على جميع الاجتهادات التي ستدمغ لاحقا بأنها "غنوصية" – إلى مسيحية أساقفة ومجامع كنسية وسلطة إكليركية هرمية ومنظومة لاهوتية قويمة (أورثوذوكسية) عقب تنصر قسطنطين في القرن الرابع وصيرورة المسيحية عقيدة رسمية للدولتين الرومانية والرومية". (ص 62)

أما المأخذ الرئيسي لأفلوطين على خصومه "الغنوصيين" (المسيحية) فتتمثل في "كونهم يلفقون مذاهب غامضة لا تمت بصلة إلى "أفكار الاغريق الواضحة"، مذاهب هي من اختراع "أناس لا يربطهم رابط بالثقافة الهلينية القديمة"[1]. وكما هو واضح من النص، فإن ما ينتقده أفلوطين لدى "الغنوصيين" هو قطيعتهم مع الثقافة اليونانية الكلاسيكية، وليس كونهم "لا يتقيدون بالمنهج الهليني" كما يقوله الجابري. فالقضية لم تكن في نظر أفلوطين قضية صراع ابستيمولوجي بين منهج برهاني "يوناني" ومنهج عرفاني "مشرقي"، بل كانت قضية صراع أيديولوجي ووجودي شامل بين الوثنية اليونانية-الرومانية وبين "ديانة الجليليين" كما كان يسميها فورفوريوس، وقضية صراع ثقافي لا يقل شمولية بين ثقافة النخبة العالمة التي كانت تمثلها الفلسفة اليونانية وبين ثقافة "الكثرة" العامية التي كانت تمثلها المسيحية الصاعدة و"الغازية كالمرض" على حد تعبير فرفوريوس أيضا". (ص 63)

"وفي الوقت الذي ينبري فيه أفلوطين للدفاع هذا الدفاع المستميت عن عقائد الوثنية وعن إلهيات الفلاسفة الإغريق القدامى، يسفه تسفيها شديدا المعتقدات الثيولوجية المستحدثة للهراطقة الواحديين وضلالاتهم الفلسفية، منكرا عليهم، في جملة ما ينكره، اعتقادهم بأن العناية الإلهية قاصرة عليهم، وبأنهم هم وحدهم، دون سائر البشر، "أبناء الله"، وبأن إلههم قد اختصهم وحدهم بالخلاص وأعطاهم عهده بحياة أخرى في "أرض جديدة" غير هذه الأرض. ومن مآخذه الأخرى عليهم اعتقادهم بشفاعة الآلهة، ومسعاهم إلى استرضائها ورشوتها بصلواتهم وابتهالاتهم وطقوسهم السحرية، واعتقادهم أيضا بأن اتحاد النفس بالجسد "خطيئة"، وتوهمهم بأن الأمراض لا تعود إلى أسباب طبيعية من "تعب وبدانة وخواء وفساد" وابتعاد عن "الاعتدال والحياة النظامية"، بل هي "شياطين" تسكن الجسد وقابلة لأن تطرد بالتعازيم والرقى السحرية. على أن أشد ما ينكره عليهم أفلوطين هو اعتقادهم كما يقول العنوان الأصلي لرسالته- أن "فاطر العالم شرير وأن العالم رديء"، الشيء الذي يجعل علامتهم الفارقة المذهبية هي "ازدراء العالم". والحال أن ازدراء العالم وازدراء الآلهة وازدراء الجمالات التي في العالم، ليس هو السبيل إلى أن يصير الانسان خيرا. فالشرير وحده هو من يزدري الآلهة، وهذا قبل كل علم مسبق. وحتى لو لم يكن في الأصل شريرا، فإنه بازدرائها يغدو شريرا. أما ما يزعمونه من ضروب التكريم التي يؤدونها للآلهة المعقولة [أي التي تدرك بالعقل] فليس تتفق وازدراءهم للعالم. فمن يحب أحدا، يحب أيضا كل من يمت إليه بصلة قربى. وليس لنا إلا أن نحب الأولاد متى أحببنا والدهم. والحال أن والد كل نفس إنما هو الأب المعقول."[2] (ص 66-65)

"إن مأخذ أفلوطين الأخير هذا على غنوصيي عصره قد يكون أهم مآخذه عليهم وأكثرها دلالة. ذلك أن تصور "الغنوصيين" عن إله خير متعال على العالم وإله فاطر (démiurge) شرير صنع العالم من مادة شريرة يناقض مناقضة عنيفة تصور الفلسفة اليونانية التقليدي عن نظامية العالم وتناسقه الكلي البديع وخيريته التامة إلى حد اعتباره مرآة للعقل الإلهي".[3] (ص66)

وحول مسعى الجابري إلى "هرمسة" نومانيوس بعد أن كان "غونصه"، وعن الثنائية التي نعته أوسابيوس القيصري (وربما أن اسمه الآرامي هو حوشب)، رئيس أساقفة فلسطين في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، يرد طرابيشي: "إن خلافنا هنا ليس الجابري، بل مع المصدر الذي ينقل عنه تأويله، أي فستوجيير نفسه. والحال [...] فإن تأويله الثنائي للنص المنسوب إلى نومانيوس لا يبدو مطابقا. فصحيح أن هناك في النص إلهين: الإله الأول الذي "هو من هو"، والإله الثاني الفاطر والمشرع. ولكن المقارنة بينهما ليست بين إله الخير وإله الشر، بل بين "المالك" و"البستاني". فهل ما بين هذين تناقض وتعاد أم تعاضد وتآزر؟ الواقع أننا هنا أمام محض توزيع للوظائف، والإله الثاني لا يفعل في محصلة الحساب سوى "توزيع وإعادة غرس البذور التي سبق أن ذرها الإله الأول". وهذا التعاون بين الإلهين، بل بين اللآلهة قاطبة، هو مظهر من مظاهر نظامية الكون ("كوسموس" باليونانية بمعنى "النظام" في مقابل مع "الخاوس" أي الخواء والفوضى). (ص 69-68)

ويشير طرابيشي، في سياق آخر، أن الفرق بين نومانيوس والغنوصية يتمثل في كون الغنوصيين كانوا يقولون ب "شرية" (من الشر) المادة وبتلويثها للإله الصانع المتعامل معها، في حين أن نومانيوس يرى أن المادة جزء من العالم، والعالم خير وجميل لأنه الوجه المنظور لصانعه اللامنظور، ومشارك له في الخيرية والجمال. (ص 71)

أما الفرق بين نومانيوس وأفلوطين فيكمن في كون الأول كان يريد الارتداد بالأفلاطونية نحو الفيثاغورية، بينما كان الثاني يريد التقدم بها نحو الرواقية لأنها كانت تمثل خط الدفاع ما قبل الأخير في مواجهة المسيحية الصاعدة. (ص 74)

---

[1] Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol 2, p. 117

[2] المصدر نفسه، ص 133

أعقل "مستقيل" أم عقل "مقال"؟

السؤال الذي يطرحه طرابيشي هنا يتعلق بالسبب الذي جعل الجابري يرى تضاد نومانيوس مع أفلوطين وتناحرهما، "ولم ير وحدة المعركة التي خاضاها على جبهتين، متعاقبتين زمنيا ومتزامنتين مذهبيا، دفاعا عن الثقافة الوثنية الآفلة في مواجهة الثقافة المسيحية الصاعدة". (ص 74)

والجواب هو أن الجابري وقع، تحت تأثير الأب فستوجيير، في أحبولة لعبة إحضار وتغييب كبرى. إحضار هائل للعرفان الهلنستي تحت أسماء شتى (غنوصية، هرمسية، أفلاطونية محدثة بصيغتها "المشرقية")، وتغييب تام للبيان المسيحي. وهذا التغييب هو الذي جعل الجابري يحصر الصراع على امتداد العصر الهلنستي (حوالي ألف سنة عند الجابري عوض ثلاثة قرون في الواقع) بين "طريقة أرسطو وطريقة هرمس"، وأن العرفان هو الذي ساد العصر الهلنستي. (ص 75)

أما فوستيجيير فيلاحظ "أن ظاهرة الهرمسية، التي أدركت أوج ازدهارها في القرن الثاني للميلاد، قد توافقت أيضا مع بداية ما سماه ب "أفول العقلانية اليونانية". ويفسر أفول العقلانية اليونانية بعوامل داخلية لهذا الفكر، تتمثل في افتقاده لروح التجريب. "فالعقل اليوناني كان عقلا نظريا خالصا، يربط العلم بالفلسفة الأولى، ويستغني عن التجريب بالاستنتاج. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن "العقلانية اليونانية التهمت نفسها بنفسها" ". ولم يعد من خيار أمام العقلانية اليونانية، بعد أن قوضت أسسها بنفسها سوى الركون للامعقول، فأخلى العقل مكانه للوحي. (ص77- 78)

وعلى هذه الأطروحة يرد طرابيشي أن "جميع ظواهر استقالة العقل هذه نتائج وليست أسبابا". "فالمسكوت عنه عند فوستجيير (بحكم تكوينه الكهنوتي وانئساره للمركزية المسيحية) هو دور المسيحية نفسها في تقويض قلعة العقلانية اليونانية، وفي إجبارها للعقل على الاستقالة، أو بتعبير أدق إقالته (ص 79). وعندما يلقي فستوجيير السؤال حول الحاجة إلى الوحي، فإنه يقول: "لم الحاجة إلى الوحي؟ من أين تأَتَي أن أحدا من الناس ما عاد يستطيع أن يعرف شيئا، لا على مستوى الأمور الروحية، ولا على مستوى العلوم الإنسانية، إلا باللجوء إلى نبي، أو بالأولى إلى نبي شرقي، أو إلى إله؟ ما دلالة هذه الموجة الصوفية الحلولية؟ ما معنى الغنوص؟ لم هذه الرغبة في الرؤية، رؤية إله ما، وتحديدا أيضا رؤية الله؟"[1]. (ص 81)

"في الاجابة عن هذه الأسئلة، كنا نتوقع أن ينطق هنا المسكوت عنه، ويعود المكبوت، ويحضر الغائب، ولا سيما أن فستوجيير نفسه يضيف بأن "الظاهرة تتعدى الهرمسية وتتصل بتيار روحي ونفسي كبير قد يكون هو الواقعة الأكثر أهمية في تاريخ البشرية في القرون الأولى للميلاد"[2]. إذ ماذا يمكن أن تكون هذه الواقعة الأكثر أهمية في بدء التاريخ الميلادي سوى بدء هذا التاريخ نفسه، أي ميلاد المسيحية؟ أليست هي التي أحدثت انقلابا جذريا بزاوية 180 درجة في طريقة البشر في التفكير، في نظامهم الإبستيمي بالذات، بتقديمها الوحي على العقل، وبمحورتها كل معرفة بشرية حول "رؤية الله؟". "ومع ذلك، وفي البحث عن سببية "البحث عن وحي"، لا يجد [فستوجيير] من جواب آخر سوى **استقالة العقل** كنتيجة لتآكل العقلانية اليونانية من داخلها والتهامها نفسها بنفسها من جراء غياب التجريب." (ص 82-81)

ويخصص طرابيشي صفحتين ليبين حيوية العلوم التجريبية والفلسفة (مع جرد لكثير من الفلاسفة الذين اشتهروا في هذه الحقبة) طوال القرون الثلاث الأولى للميلاد في الاسكندرية. ويختم عرضه قائلا: "وإذا كنا نستطيع أن نموضع واقعة أفولها [الفلسفة] في مطلع القرن الرابع، فلسنا نستطيع بالمقابل ألا نربط هذا الأفول بسياقه التاريخي الفعلي: تنصر الامبراطورية الرومانية وتحول المسيحية إلى ديانة رسمية، وبتعبير ادق إلى ديانة دولة." (ص 84-82)

هذا التحول الذي تحول معه العنف اللفظي للمدافعين عن المسيحية إلى عنف مادي ضد الوثنية وممثليها الثقافيين (ص 87). ففوستيجيير يحول جريمة قتل إلى انتحار. (ص 89)

وقد اضطرت الأفلاطونية المحدثة أمام هذا الهجوم إلا أن تتكيف معه. "والواقع ان الأفلاطونية المحدثة، بعد ان نقلت العقلانية اليونانية إلى ذروة جديدة مع أفلوطون، لم تجد مندوحة، تمشيا مع روح العصر، عن تنفيذ ما يشبه الانقلاب، أو في أدنى الأحوال المناورة الإبستيمولوجية. إذ بادرت هي الأخرى، تحت وطأة المناخ الفكري الجديد الذي خلقته المسيحية، إلى تقديم الباثوس (=الوجدان) pathos على اللوغوس (= العقل) logos، فمالت مع فرفوريوس نفسه إلى أن تتدين، ثم مع يمليخوس (280-335) وابروقلوس (412- 482) إلى أن تتهرمس، ومع يحيى النحوي (490-566) أخيرا إلى أن تتنصر." (ص 92)

"ويبقى الحدث الأبرز في مأساة "أفول العقلانية اليونانية" هو أن الممثلة اليتيمة لهذه العقلانية، أي الأفلاطونية المحدثة – المحاصرة أصلا في موقعها الأخير في أثينا – قد اضطرت، بعد صدور قرار يوستانيوس بإغلاق مدرستها – إلى أن تحزم حقائبها، وحقائب الفلسفة برمتها معها، وتغادر مسرح التاريخ والجغرافية معا : التاريخ إذ ستقضي أربعة قرون خاوية قبل أن تعاود انبعاثها في الساحة العربية الإسلامية ثم في الساحة اللاتينية المسيحية، والجغرافية إذ اضطر آخر سبعة فلاسفة في العالم الإغريقي-الروماني إلى أخذ طريقهم إلى المنفى في **حران** التي كانت قد استلحقت يومئذ بالعالم الفارسي الساساني." (ص 92-93)

[1] **وحي هرمس المثلث العظمة**، م 1، ص 65-66

[2] المصدر نفسه، ص 66

حران

يرى طرابيشي أن حران تلعب في الابستيمولوجيا الجغرافية الجابرية دورا موازيا لدور أفامية، ولكن في الاتجاه المعاكس. "فكما أن أفامية تولت تصدير "العقل المستقيل" إلى الثقافة اليونانية "البرهانية"، كذلك فإن حران ستتكفل بإعادة استيراده برسم استزراعه في الثقافة العربية الإسلامية "البيانية. وإذا كانت أفامية لا تحضر إلا في نص واحد للجابري، فإن حضور حران **حضور طاغ**، نظرا إلى أن مشروع الجابري هو، في الأساس، مشروع لنقد العقل العربي، لا لنقد العقل الغربي. فحول حران ينسج الجابري **اسطورة كاملة**، ثم يوظف الأسطورة **توظيفا مركزيا في تعليل الهيمنة المزعومة "للعقل المستقيل"** على الثقافة العربية افسلامية وصولا بها إلى "عصر الانحطاط، عصر استقالة العقل في الإسلام "[1]. (ص 96-95).

"فحران [في نظر الجابري] هي المحطة المركزية لاستيراد ثقافة "العقل المستقيل" وإعادة تصديرها إلى داخل المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية **في المشرق حصرا**. فمن الإسكندرية وانطاكية "انتقل الموروث القديم – أساتذة وكتبا – إلى حران قبل أن ينتقل منها إلى بغداد. ومن حران انطلق "أقوى تيار من تيارات الموروث القديم"، وهو التيار الهرمسي الذي كانت "الفلسفة الدينية" للصابئة الحرانيين تشكل عموده الفقري[2]. وفي حران كفت "منتجات العقل المستقيل" عن أن تكون "ركاما" و "شظايا" متناثرة لتتحول إلى "نظريات متكاملة ومنظومات فكرية تعلن صراحة أو ضمنيا عن انتمائها الهرمسي"[3]. (ص 100)

ومن "المصادرات الكبرى التي ينطلق منها كل محاكمة [الجابري] حول ألأصل الحراني المشرقي للامعقول المصدر أو المعاد تصديره إلى الفكر العربي الإسلامي: **وثنية حران**. فالجابري لا يفتأ يعيد ويكرر في أكثر من موضع ونص أن "حران لم يتنصر أهلها واحتفظت بالطابع اليوناني الوثني"[4]. (ص 102)

ويرد طرابيشي ان "جميع المصادر التاريخية المتاحة تشير إلى أن حران لم تقبع في منجى – دون سائر شقيقاتها من المدن الآرامية – من مد المسيحية الكاسح، وأنها ما استطاعت أن تبقى جزيرة معزولة ومغلقة على نفسها وسط بحر النصرانية. صحيح انها ظلت تقدم حتى منتصف القرن التاسع للميلاد – الثالث للهجرة – معقلا للصابئة، من وثنيين وكتابيين على حد سواء، ولكن هذا شيء والتوهم أو الإيهام بأنها كانت مدينة صابئية خالصة – وصابئية وثنية على وجه التحديد – شيء آخر. وقد تكون حران قد تأخرت أكثر من غيرها في الانفتاح على المسيحية، نظرا إلى أنها كانت تمثل مركزا رئيسيا للعبادة الكلدانية بسبب إيوائها هيكلا كبيرا للإله سين= القمر الذي كان الآراميون يسمونه "بعل حران" (وفي هذا المعبد لقي الامبراطور كركلا مصرعه غيلة سنة 217 م). (ص 105)

"والواقع أن الكلام عن **تنصّر** حران لا يكون مطابقا للحقيقة التاريخية ما لم يقترن أيضا بالحديث عن **تأسلمها**." وهو الأمر الذي يسكت عنه الجابري. "والحال أن حران فتحت منذ وقت مبكر في عهد عمر بن الخطاب وسلمت مفاتيحها بلا قتال لعياض بن غنم الفهري كما يروي القاضي أبو يوسف في **كتاب الخراج**، ومن بعده البلاذري في **فتوح البلدان**..." [...] "ولعل أقدم تواجد إسلامي في حران قد وردت في **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد. فحين أصدر عمر بن عبد العزيز في عهد خلافته القصير (99-101 ه) أمره بإبطال السنة التي استنها معاوية وخلفاء بني أمية بلعن على بن أبي طالب من على منابر المساجد، رفض أهل حران أن يكفوا عن سب علي قائلين: "لا صلاة إلا بلعن أبي تراب"[5]. ويبدو أن النزعة الأموية والسنية المتشددة للمسلمين من أهل حران هي التي حملت مروان بن محمد، آخر خلفاء بني امية، على نقل عاصمته إليها". (ص 109-110)

"وهنا يثور سؤال: إذا كان هذا هو المسار المسيحي السابق والمسار الإسلامي اللاحق لحران، فكيف نعلل شهادة ابن النديم – وهي الشهادة التي يعتل بها الجابري – حين " يذكر أن سكان هذه المدينة الذين كانوا محافظين على وثنيتهم اليونانية إنما انتحلوا اسم "الصابئة" لما خيرهم المامون العباسي بين الدخول في "دين من الأديان التي فرضها الله في كتابه" وبين القتل بوصفهم "الزنادقة عبدة الأوثان"، فانتحلوا اسم "الصابئة" لكون القرآن ذكر هؤلاء إلى جانب اليهود والنصارى والمجوس كأصحاب دين معترف به؟"[6]. (ص 111-112)

يرد طرابيشي أن الجابري "يحرف تحريفا خطيرا نص ابن النديم". ونظرا لأهمية هذا النص الذي كثر الاستشهاد به من قبل مؤرخي الأديان والمستشرقين والباحثين العرب "في مسعاهم إلى فك لغز "صابئة حران" "، فإنه يثبته بكامله[7]: (ص 112-114)

"قال أبو يوسف ايشع القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابة إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر يريد بلاد الروم للغزو فتلقاه الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرنانيين وكان زيهم إذ ذاك لبس الاقبية وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة قرة جد سنان بن ثابت فأنكر المأمون زيهم وقال

---

1 **"تكوين العقل العربي"**، ص 212

2 **"تكوين العقل العربي"**، 143 و 163

3 المصدر نفسه، ص 202

4 المصدر نفسه، ص 163

5 ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة، 202/2، نقلا عن :** كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت 1982، م 1، ص 91

6 **"تكوين العقل العربي"**، ص 152

7 **"الفهرست"**، ص 445-446

لهم من أنتم من الذمة فقالوا نحن الحرنانية فقال أنصارى أنتم قالوا لا قال فيهود أنتم قالوا لا قال فمجوس أنتم قالوا لا قال لهم أفلكم كتاب أم نبي فمجمجوا في القول فقال لهم فأنتم إذا الزنادقة عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي وأنتم حلال دماؤكم لا ذمة لكم فقالوا نحن نؤدي الجزية فقال لهم إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ولهم كتاب وصالحه المسلمون عن ذلك فأنتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء فاختاروا الآن أحد أمرين إما ان تنتحلوا دين الإسلام أو دينا من الأديان التي ذكرها الله في كتابه وإلا قتلتكم عن آخركم فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه فإن أنتم دخلتم في الإسلام أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه وإلا أمرت بقتلكم واستئصال شأفتكم ورحل المأمون يريد بلد الروم فغيروا زيهم وحلقوا شعورهم وتركوا لبس الاقبية وتنصر كثير منهم ولبسوا زنانير وأسلم منهم طائفة وبقي منهم شرذمة بحالهم وجعلوا يحتالون ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه فقال لهم قد وجدت لكم شيئا تنجون به وتسلمون من القتل فحملوا اليه مالا عظيما من بيت مالهم أحدثوه منذ أيام الرشيد إلى هذه الغاية وأعدوه للنوائب وأنا أشرح لك أيدك الله السبب في ذلك فقال لهم إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له نحن الصابئون فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن فانتحلوه فأنتم تنجون به وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابة فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم ورجع إلى الحرنانية وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم على انهم صابئون ومنعهم المسلمون من لبس الاقبية لأنه من لبس أصحاب السلطان ومن أسلم منهم لم يمكنه الارتداد خوفا من أن يقتل فاقاموا متسترين بالإسلام فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ويجعلون الولد الذكر مسلما والأنثى حرنانية وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز وسلمسين القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران إلى منذ نحو عشرين سنة فان الشيخين المعروفين بابي زرارة وأبي عروبة علماء شيوخ أهل حران بالفقه والأمر بالمعروف وسائر مشايخ أهل حران وفقهائهم احتسبوا عليهم ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات أعني صابئات وقالوا لا يحل للمسلمين نكاحهم لأنهم ليس من أهل الكتاب [وبحرّان أيضا منازل كثيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرنانية ممن كان أقام على دينه في أيام المأمون وبعضهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل في الإسلام وتنصر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية مثل قوم يقال لهم بنو ابلوط وبنو قيطران وغيرهم مشهورين بحران]."[1] (ص 114-113)

و "لقد لا حظ الباحثون المعاصرون من ذوي الأصول الصابئية أن هذا النص – الذي طبقت شهرته الآفاق – قد قرئ من قبل المستشرقين ومؤرخي الأديان قراءة تسليمية، لا قراءة نقدية"[2]. وإن كان "ذلك لا يبرر أيضا قراءة نقضية وإنكارية" تسعى إلى التوكيد بأن "جميع صابئة حران كانوا من الصابئين المندائيين، ولم يكن بينهم وجود لصابئة وثنيين [...]". (ص 114)

ثم يخضع طرابيشي النص "القراءة داخلية نقدية" ليلاحظ أن ابن النديم يستشهد بأيشع القطيعي وفي نص آخر بأبي سعيد وهب بن إبراهيم وكلاهما نصرانيان، وكانا يكنان عداء للصابئة الوثنيين. "وحكاية أيشع القطيعي تعادل دعوة علنية للسلطات الدينية والسياسية الإسلامية إلى التصفية الجسدية للحرنانيين، لا بصتهم "زنادقة وعبدة أوثان" فحسب، بل كذلك – وهذا أخطر بكثير – بصفتهم مرتدين عن الإسلام، والارتداد عقوبته القتل". (ص 115-114)

بل أن طرابيشي يشكك في وقوع المناظرة نفسها. ويرجح أنها تندرج في "سياق المناظرات والمحاورات المتخيلة التي تكاثرت في أدبيات القرنين الثالث والرابع للهجرة"، مستدلا على ذلك بأربع قرائن. أولاها أن جوابهم على المامون: "نحن الحرنانية" يخالف الواقع التاريخي، فاسم الحرنانية أطلق عليهم لاحقا، أما في عصر المامون فكانوا يسمون ب "الأحناف بمعنى الوثنيين". ثانيها أن المامون لم يكن ليخيرهم بين السيف أو انتحال "دين الإسلام أو دين من الأديان التي ذكرها الله في كتابه" لأن الشرع المعمول به آنذاك لم يسمح لأهل الذمة بتغيير دينهم سوى بالدخول في الإسلام. ثالثها أن الوثنية لم تكن محرمة إلا على العرب وحدهم دون سائر الأمم، "ففي أيام الرشيد تحديدا، ويوم كان الفقه الحنفي لا يزال يتميز بانفتاحه النسبي، كانت معدة الحضارة العربية الإسلامية لا تزال بدورها قادرة على هضم مقدار كبير من التعددية الدينية، بما فيها الوثنية". وكان يسري عليها حكم الذمة ودفع الجزية باستثناء استحلال ذبائحهم ونكاح نسائهم. رابعها لم يكن صابئة حران بحاجة إلى حيلة ليخرجوا من المأزق الذي وضعهم فيه المامون، فأهل حران كانوا أهل ذمة منذ الفتح الإسلامي بدون تمييز "بين نبطي ورومي، أو صابئي كتابي وغير كتابي". (ص 121-117)

"ونخلص من هذا كله أن الحكاية التي ساقها ابن النديم على لسان أيشع القطيعي، والحكاية الثانية التي ساقها على لسان وهب بن إبراهيم – وكذلك الحكاية الثالثة التي ساقها البيروني على لسان ابن سنكلا النصراني هو الآخر في كتابه "الآثار الباقية" – قد املتها جميعها استراتيجية واحدة: تثبيت تهمة الوثنية على صابئة حران وإخراجهم بالتالي من طوائف الكتابيين"[3]. ويفسر طرابيشي هذا الموقف باعتبارات دينية وكذلك باعتبارات دنيوية تتصل بالامتيازات الاقتصادية والصراع على الحظوة والنفوذ في بغداد، "حيث كان صابئة حران، ولا سيما بني قرة، قد ثبتوا لأنفسهم في ميدان الطب والعلم والترجمة مواقع لا تقل أهمية عن تلك التي فاز بها النصارى من السريان اليعاقبة والنساطرة على حد سواء". و "تحت ضغط هذا المناخ التأليبي الذي خلقه الخصوم المذهبيون "استفتى الخليفة القاهر في حوالي عام 320 هـ أبا سعيد الاصطخري

---

[1] نقلت النص مباشرة من النسخة الالكتونية بزيادة الأسطر الثلاث الأخيرة، والنص في الأصل بدون نتقيط خلاف النص المثبت في كتاب طرابيشي.

[2] يخص طرابيشي بالذكر من أولئك الباحثين ناجية مراني في كتابها عن [. . .] **"مفاهيم صابئة مندائية"**، وعزيز سباهي في كتابه **"أصول الصابئة المندائيين"**، دار المدى، دمشق 1996

[3] يقول طرابيشي: "لنذكر للبيروني أنه دلل على قدر كبير من الحذر النقدي في تعامله مع النصوص النصرانية من صابئة حران. فهو لم يمتنع فقط عن تصديقها، بل تنبه ونبه أيضا إلى الاستراتيجية التحريضية الكامنة وراء تحرير تلك النصوص المعادية لهم والمحشوة ب "الكذب والأباطيل" [. . .]

محتسب بغداد في الصابئين، فافتاه بقتلهم، لأنه تبين له أنهم يخالفون اليهود والنصارى ويعبدون الكواكب"[1]. "ورغم أن الصابئة تحاشوا نتائج هذه الفتوى بأن دفعوا للخليفة "مالا كثيرا فكف عنهم"، فإن الفتوى آتت مفعولها على المدى الطويل وتزايد الضغط على صابئة بغداد حتى يتخلوا عن دينهم ويعتنقوا الإسلام". (ص 123-122)

"إن هذه الفرقة الدينية المنقرضة [الصابئة]، والتي انحصر كل وجودها الجغرافي في تلك الجزيرة المعزولة التي كانتها حران، والتي عاشت القرون الستة الأخيرة من وجودها التاريخي محصورة بين الحكمين البيزنطي والعربي (وحتى الفارسي)، والقرون الستة الأخيرة من وجودها المذهبي محاصرة بين سيرورتي التنصر والتأسلم، والتي لم تخلف على أي حال أي تراث لاهوتي مكتوب – نظرا لأن ديانتها الوثنية كانت ذات طبيعة طقوسية خالصة دونما ارتكاز على نص مقدس كما الشأن في الكتابات التوحيدية منها وغير التوحيدية على حد سواء؛ هذه الفرقة الناجية وحدها كسفينة نوح من الطوفان الكوني الذي أغرق قارة الوثنية هي التي يحملها الجابري مسؤولية توريد ثقافة "العقل المستقيل" إلى الحقل التداولي للعقل العربي الإسلامي ومحاصرة النظام البياني لهذا العقل لمسخه إلى محض نظام عرفاني، هو، بين سائر أنظمة المعرفة، أحطها وأكثرها تسفلا في سراديب اللامعقول، على ما يفترض الجابري !" (ص 124-123)

فحسب الجابري، كل ما ينتمي إلى اللامعقول في الفكر الفلسفي والديني في الإسلام يجد مصدره في الفلسفة الدينية الحرانية. ويضع الجابري ضمن هذا اللامعقول كل من ابن سينا وإخوان الصفا والرازي والفارابي والشيعة والصوفية. "ويجمل الجابري بالقول: "بعبارة أعم يمكن القول إن الفلسفة الدينية الحرانية قد لعبت في الفكر الفلسفي الإسلامي الدور نفسه –تقريبا - الذي لعبته الاسرائيليات في التفسير والحديث""[2]. (ص124- 125).

ويلاحظ طرابيشي أن المأخذ الوحيد للجابري على الصابئة هو عقيدتها في "ألوهية الكواكب". لكن هذه العقيدة التي "تناقض مناقضة عنيفة إلهيات الإسلام إلى درجة نستطيع أن نقلب معها معادلة التأثير المحتمل إلى معادلة للتأثير المحال. فعقيدة صابئة حران في الوهية الكواكب هي التي نسفت كل جسور ممكنة بينهم وبين الحاضرة الإسلامية وحكمت عليهم بالانقراض رغم الخدمات العلمية التي قدموها لها، ولا سيما في علم الفلك والطب". (ص 126) مع العلم ان عقيدة الوهية الكواكب لم تكن "وقفا موقوفا على صابئة حران. ولو صح انها مارست تاثيرا ما، كبيرا أو صغيرا، على فلاسفة الإسلام، لتعين أن نبحث عن علة هذا التاثير، لا على مستويات الحرانيات المدسوسة، بل على المستوى الجهير للفلسفة اليونانية نفسها. ذلك أن ألوهية الكواكب هي الديانة التنزيهية الرفيعة التي اقترحها أفلاطون وأرسطو، وفي أعقابهما أفلوطين، لتكون البديل عن الديانة الشعبية اليونانية التشبيهية الخفيضة". وبما ان هذه العقيدة كانت موضوع إحراج بالنسبة للفلاسفة المسلمين فإنهم وجدوا "حلا للإشكال بتعميدهم الكواكب – لا آلهة كما تفترض الفلسفة اليونانية – بل ملائكة كما تقبل بذلك الثيولوجيا الإسلامية". [وفي الهامش يشير طرابيشي أن ابن رشد نفسه يقول بعبارة لا تحتمل التأويل: "أما تأويل العقول المفارقة التي تحرك فلكا فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين، فتأويل جار على أصولهم [فلاسفة اليونان البرهانيين]. وكذلك تسمية نفوس الفلاك ملائكة سماوية، إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع"[3].

وفيما يتعلق بنظرية الفيض والعقول العشرة التي تحيل إلى الأفلاطونية المحدثة، والتي يميز فيها الجابري بين الصيغة المشرقية الحرانية-الفارسية والصيغة المغربية الاسكندرانية-المسيحية؛ زاعما أن الأولى تعتبر الكواكب آلهة، ومن هنا قولها بالعقول العشرة؛ أما الثانية فتخضع "لمعطيات العقيدة المسيحية خاصة في روما مع افلوطين واتباعه، وبالتالي كان لا بد ان تنحصر الفيوضات في هذه الصيغة في ثلاثة: (التثليث المسيحي)"[4]. (ص 128-127)

يبدي طرابيشي على هذا التمييز ملاحظتين: **أولاها**، "أن المسيحية - ومن بعدها الإسلام – رفضت رفضا باتا فكرة **الفيض** بقدر ما ترادف هذه الكلمة نفيا لمبدأ **الخلق** الذي على أساسه قامت الديانتان التوحيديتان، ومن قبلهما اليهودية. فالفيض الأفلوطيني هو مجرد إخراج جديد للمبدأ الأرسطي القديم عن قدم العالم. وقدم العالم هو المسمار الذي لم تستطع أن تهضمه معدة المسيحية – وسائر الديانات التوحيدية – في محاولتها امتصاص الموروث اليوناني"[...] . و**ثانيتها**، أن أفلوطين وضع صيغته الثلاثية للفيض في القرن الثالث للميلاد، على حين ان عقيدة التثليث المسيحي لم تر النور إلا في القرن الرابع مع إقحام مجمع نيقيا سنة 325 م لأقنوم جديد على قانون الإيمان المسيحي هو "الروح القدس" بحيث بات ثالث الثلاثة إلى جانب الأب والابن". (ص 128)

و "فيما يتعلق **بالديانة الحرانية حصرا**، فإننا لا نملك أي دليل من نص أو شهادة أو حتى "حكاية" على انها كانت ديانة فيضية، وكم بالأولى ديانة فيضية تعشيريه [نسبة إلى العقول العشرة]. والثابت تاريخيا أن عبادة الإله سين=القمر التي اشتهرت بها حران تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد على اقل تقدير، مما يعني أنها متقدمة في الزمن على صياغة أفلوطين لنظريته الفيضية بأكثر من إثنى عشر قرنا. والثابت أيضا أنها كانت عبادة تثليثية، موضوعها افله الأب سين وزوجته وابنه. ومثل هذه البنية التثليثية تلتقيها كذلك في العبادة المصرية وفي العبادة الفينيقية وفي عبادات أخرى في الشرق القديم. ولعل هذا التقليد التثليثي، الراسخ في المنطقة، هو ما تحكم أيضا بالتطور اللاحق للمسيحية نحو عقيدة الثالوث: إله واحد في ثلاثة أقانيم." (ويعلق طرابيشي في الهامش: "كان يمكن للثالوث المسيحي أن يتألف هو أيضا من الأب ويسوع الابن ومريم الأم. ولكن عداء أساقفة مجمع نيقيا للمرأة جعلهم يؤثرون استكمال المثلث الثيولوجي بعنصر مذكر: الروح القدس.") (ص 129)

---

[1] **طبقات** السبكي، ج 2، ص 193، نقلا عن آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية**، ج 1، ص 85

[2] **"نحن والتراث"**، ص 178 - 182

[3] **"تهافت التهافت"**، ج 2، ص 747)

[4] **"نحن والتراث"**، ص 188

أما بخصوص مسالة العقول العشرة - التي لم يقل بها أحد من فلاسفة الإسلام سوى الفارابي - والتي يعطيها الجابري أهمية معيارية لأنها "قابلة لتوظيف "هرمسي" و"باطني" في آن معا: الهرمسي بإرجاع الأصول في جنيالوجيا "العقول العشرة" على الحرانيين، والباطني بإرجاع الأصول [في النص الفصول] إلى الاسماعيليين. وعلى هذا النحو يتاتى للجابري أن يطبق بدوره منهجية مزدوجة قابلة للوصف بانها استباقية-ارتجاعية في وقت واحد. فهو لا يخترع أصلا حرانيا مزعوما لنظرية العقول العشرة إلا لكي يتسنى له أن "يهرمس"، بمنهج المفعول الاستباقي، كلا من الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، بل كل "بنية الفكر الفلسفي في المشرق"[1]. وهو يتذرع في الوقت نفسه بتبني أيديولوجيي الإسماعيلية المتأخرين لنظرية العقول العشرة لكي "يسمعل"، بمنهج المفعول الارتجاعي هذه المرة، الفلاسفة "المشرقيين" إياهم جميعا، وفي مقدمتهم الثنائي الفارابي-ابن سينا الذي يُلعبه الجابري أخطر دور في عملية تسلل اللامعقول الحراني إلى جماع الفكر الفلسفي والديني في الإسلام." (ص 130-131)

ثم يتطرق طرابيشي إلى **دور مدرسة جنديسابور** التي يضعها الجابري في موضع المعارضة مع مدرسة حران، مؤكدا أن المدرسة الأولى التي "أسسها كسرى أنو شروان قبيل الفتح الإسلامي" هي التي آوت "أتباع الصيغة المغربية للأفلاطونية الجديدة، وفي مقدمتهم "أساتذة مدرسة أثينا بعد نفيهم منها"؛ على حين أن مدرسة حران آوت "اتباع الصيغة المشرقية للأفلاطونية الجديدة، ممثلين ب "التراجمة والأساتذة والعلماء الحرانيين وتلاميذتهم"[2]. ويرد طرابيشي أن الصراع لو كان بين هذين المدرستين "لانتفى هذا الصراع المزدوج من أساسه. وذلك، بكل بساطة، لأن "مغربيي" جنديسابور هم أنفسهم "مشرقيو" حران. وتفسير ذلك أن "أساتذة مدرسة أثينا" كانوا انتقلوا بالفعل، في طور اول، إلى جنديسابور، بعد أن أغلقت مدرستهم في أثينا تنفيذا لمرسوم الامبراطور يوستينيانوس الصادر عام 529 م والقاضي بمنع الفلاسفة "المرضى بالجنون الإغريقي" – يقصد الوثنيين – من التدريس العام. ولكنهم لم يلبثوا، في طور ثان، أن انتقلوا إلى حران نفسها عام 532 بعد أن لم تطب لهم الحياة في ظل كسرى أنو شروان الذي كان – على استنارته - مستبدا[3]. (ص 133-134)

بعد هذا يوضح طرابيشي "أن الجابري لا يفارق الحقيقة في التحليل الأخير عندما يؤكد أن الأفلاطونيين المحدثين المستقرين في حران كانوا "مشرقيين". وما ذلك لأنه مصيب في ما يصطنعه من فصام في الهوية بينهم وبين أنفسهم يوم كانوا "متغربين" في جنديسابور، بل بكل بساطة لأن مدرسة أثينا التي قدموا منها كانت هي نفسها مدرسة "مشرقية"، بله سورية. بل إن خمسة من معلميها السبعة الذين غادروها إلى جنديسابور، فحران، كانوا يحملون في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم إلى أصلهم السوري وكانت لغتهم الأم هي الآرامية، وهم دمسقيوس السوري وهرمياس الفينيقي وإيزودورس الغزاوي وسنبلقوس الكيليكي [Cilicie منطقة تقع في تركيا على الساحل الشمال الشرقي للبحر المتوسط] وديوجانس الفنيقي. أما الاثنان الباقيان، وهما علاميوس الفروجي وبرشيانوس اللودي، فكانا من آسيا الصغرى التي كانت تحمل قديما هي الأخرى اسم سوريا.[4] (ص 135-136)

الفصل الثاني: من الهرمسية المتوطنة إلى الهرمسية المترحلة

"في تكوين العقل العربي، وفي إطار محاكمة "العقل المستقيل" في الموروث القديم وفي الثقافة العربية الإسلامية معا، يقدم لنا (الجابري) ثلاث عينات من (...) القياس المغالطي الذي يحكم على الغابة بالشجرة، وعلى البنية الكلية بواحد من عناصرها الجزئية. فهو يصدر حكما قطعيا بالهرمسة على كل من إخوان الصفاء والحلاج والشيعة والجهمية لمجرد تبني الأوائل "للمبدأ الهرمسي" القائل بأن "العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير"، ولمجرد تبني الثاني "للعبارة الهرمسية" القائلة إن "الله خلق آدم على صورته"، ولمجرد تبني الشيعة – والجهمية من المعتزلة - "للإلهيات الهرمسية" القائلة بأن الله لا يعرف إلا عن طريق السلب".[5](ص 140)

العالم إنسان كبير، الإنسان عالم صغير

"في معرض التدليل (؟) على قوة "حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية" يدين (الجابري) إخوان الصفاء بتهمة "الانتماء الهرمسي" ويدمغ رسائلهم بأنها "تشكل مدونة هرمسية كاملة"، مستندا في ذلك – في جملة ما يستند إليه – إلى كون "المبدأ الذي يؤكدون عليه والذي يقولون عنه إنه وحده يفسر حقيقة العالم... هو المبدأ الهرمسي الذي أشرنا إليه في الفصل السابق، مبدأ تشبيه العالم بالإنسان. فالعالم "إنسان كبير" لأنه " جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته... وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الانسان الواحد في جميع جسده".[6][...]

---

[1] استنادا إلى بيير دوهيم في كتابه الموسوعي **"نظام العلم"**، يرجع طرابيشي نظرية العقول العشرة إلى المدرسة الفيثاغورية وليس إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة.

[2] **"نحن والتراث"**، ص 190-191

[3] Alain De Libéra, *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, coll. "Que sais-je ?", 1995, pp. 16-17

[4] Damascius le Syrien, Simplicius le Cilicien, Eulamius le Phrygien, Priscianus le Lydien, Hermias et Diogène tous deux de Phénicie, Isidore de Gaza

[5] **"تكوين العقل العربي"**، ص 199 و 204

[6] المصدر نفسه، ص 202-204

يرد طرابيشي قائلا: "ونحن لا نماري في أن إخوان الصفاء قد تبنوا في عدة مواضع من رسائلهم الصيغة المشهورة عن التناظر البنيوي والوظيفي ما بين الإنسان والعالم واتخذوها عدسة رؤية لفهم البنية الكوسمولوجية للعالم والبنية التشريحية للإنسان في آن معا. ولكن السؤال، كل السؤال: هل يكونون بذلك قد قدموا الدليل على تهرمسهم التام؟ وهل هذه الصيغة هي أصلا صيغة هرمسية "تامة" بحيث إن الأخذ بها ينهض دليلا كافيا على التهرمس؟ (ص 141)
وبما أن الجابري يحيل إلى "وحي هرمس مثلث العظمة" لفوستجيير، يعود طرابيشي إلى هذا المرجع ليكتشف أن صيغة "العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير" هي الصيغة الفلسفية النموذجية التي اعتمدت في العصر الهلنستي لبيان "وحدة الكون وترابط أجزائه". لكن هذه الصيغة ليست هرمسية، ولا حتى هلنستية حصرا. فهي الصيغة "الأشهر بإطلاق في العصور القديمة، لدى المسيحيين كما لدى الوثنيين، وهي التي ستبقى متداولة على امتداد العصر الوسيط". (ص 142)

وكما لاحظ جورج غوسدورف في كتابه "أصول العلوم الإنسانية" أن المماثلة بين العالم الأكبر الفلكي والعالم الأصغر البشري ليست من صنع مدرسة فكرية بعينها بقدر ما هي "صورة كلية للمعرفة مطابقة لمرحلة عامة من تطور الذهن البشري. فقبل أن ترجح كفتها في الغرب وتجد في الكسمولوجيا اليونانية واحدا من أتم اشكالها، ثبتت مواقع قدم لها في الشرق والشرق الأقصى، ووجدت امتدادات لها حتى في أمريكا قبل كولومبوس".[1] (ص 143).

"وفي الواقع، إذا لم يكن بد من تحديد بداية أولى للمماثلة بين الإنسان والعالم – وليس في تاريخ المعرفة البشرية من بداية أولى بصفة مطلقة – فلنقل إن صياغة هذه المماثلة تعود، طبقا لأقدم نص متاح لنا، لا إلى مدرسة متأخرة تنسب نفسها إلى هرمس، بل حصرا إلى أبقراط، متقدم الأطباء (نحو 377-460 ق م). وتشاء الصدفة أن تأتي الإشارة إلى أسبقية أبقراط هذه من داخل الثقافة العربية الإسلامية. فقد كان حنين بن إسحاق قد ذكر، في صدر ترجمته لكتاب **الأسابيع** لأبقراط، أن جالينوس قد قال: "إن أبقراط شبه الإنسان بالدنيا، وسماه الدنيا الصغيرة، لأن تدبيره على تدبير الدنيا".[2] (ص 144)

"ولو [أن المماثلة بين الإنسان والعالم] نهضت وحدها دليلا كافيا على التهرمس لكان ينبغي توجيه هذه "التهمة" لا إلى إخوان الصفاء وحدهم، بل كذلك إلى عدة من فلاسفة الإسلام، بمن فيهم من يعتبره (الجابري) نفسه "برهانيين" من أمثال الكندي وابن باجة. بل لكان ينبغي تعميم هذه التهمة لتطال بيانيين من أمثال الجاحظ، أو حتى أشعريين من أمثال البغدادي. (ص 145)

ثم يورد طرابيشي أقوال الكندي وابن باجة والجاحظ والبغدادي، ويتبعها بنص لمسكويه بصفته "النص الأكثر إحاطة بالصيغة [العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير] والأكثر تفصيلا لها [...]". ويبتدئ هذا النص بالقول: "أما أن الإنسان عالم صغير وقواه متصله، وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير [...] "[3] (ص 145-149)

حديث: "خلق الله آدم على صورته"

"يقول (الجابري) بمنتهى اليقين: "معلوم أن الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن "الله خلق الإنسان على صورته"، أي على صورة الله نفسه". ويعزز هذه المصادرة بأخرى مضاعفة بقوله: "إن ما يميز غنوصية الهرمسية هو تأكيدها على الأصل السماوي – الإلهي للنفس. والنصوص الهرمسية تشرح ذلك من وجهين: إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي لكونها "بنت الله" حسب حرفية بعض النصوص، وإما القول بأنها مزيج، من عناصره "شيء من الله نفسه" [...][4] (ص 149)

يرد طرابيشي قائلا: "إننا لا نبالغ إذا قلنا إننا هنا أمام تزييف مزدوج: للإشكالية وللنص المستشهد به." (ص 149). **تزييف الإشكالية** ف "إنما يهدف إلى إصدار حكم بالتهرمس على جميع الفلاسفة الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين في الثقافة العربية الإسلامية، بدءا بالرازي وإخوان الصفاء وانتهاء بابن سينا والغزالي ومرورا –بطبيعة الحال- بالفكر التصوفي". مع العلم "أن القول بإلهية النفس ليس قولا هرمسيا، بل هو قول افلاطوني." [...] "فالموروث الأفلاطوني جعل من فكرة إلهية النفس مشاعا عاما في الفلسفة اليونانية والهلنستية على حد سواء." (ص 149- 150)

أما **تزييف النص** فيكمن في كون الجابري حذف نصف ما قاله فوستيجيير، وقوله نصف ما لم يقله. ففستوجيير قدم للمقطع الذي يستشهد به الجابري قائلا أن عقيدة الأصل السماوي للنفس مقتبسة مباشرة من **فادن**، التي كانت مع **طيماوس**، "أكثر محاورات أفلاطون مقروئية في ظل الامبراطورية". وقد فرضت نفسها ابتداء من القرن الثاني ب م ك "عقيدة مدرسية"، وكانت هي "العقيدة الانثروبولوجية الأولى في جميع أنظمة السياسة الدينية في ظل الامبراطورية." [...] ف "ظاهرة "الغنوص الهرمسي"، بعقيدتها ومنهجيتها، ليست سوى "عودة إلى أفلاطون"، وهي "عودة قد أملاها المناخ الروحي للعصر".[5] (ص 151-150)

والسؤال، لماذا اختلق الجابري تأويلا هرمسيا للآية التوراتية "خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه" (ص 152). مع العلم أنه يستشف من نص الجابري أنه يجهل أن هذه آية توراتية، كما يجهل أن "خلق الله آدم على صورته" حديث نبوي. كما أن الجابري لا يقبل إلا التأويل السائد عند أهل السنة الذي يجعل الضمير في "صورته" يعود إلى الإنسان، فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقها بها، أي التي أرادها له (ص 153).

---

[1] Georges GUSDORF, ***Les sciences humaines et la pensée occidentale***. Tome II: *Les origines des sciences humaines* (Antiquité, Moyen Age, Renaissance). Paris: Les Éditions Payot, 1967, p. 25

[2] Laurent AYACHE, *Hippocrate*, PUF, Paris 1992, pp. 54-55

[3] مسكويه: **الفوز الأصغر**، تحقيق صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، 1987، ص 118-121

[4] **تكوين العقل العربي**، ص 200 و 178 (وهنا يحيل الجابري قارئه إلى فستوجيير : **وحي هرمس مثلث العظمة**، م 2، ص 34)

[5] **وحي هرمس المثلث العظمة**، م 3، ص 26-34

والجواب هو أن الجابري "أراده دليلا إضافيا على كون "الشيعة أول من تهرمس في الإسلام"[1][...]. "ثم أراده دليلا إضافيا على تهرمس أقطاب الصوفية، وفي مقدمتهم الحلاج المصلوب".[2] (ص 153-152)

وقد خصص طرابيشي عدة صفحات لعرض السجال حول لمن يعود الضمير في "صورته"، بما فيه السجال داخل اليهودية والمسيحية، ليستنتج أن هذا السجال لم يكن قائما بين الهرمسيين ومعارضيهم. "و إذا كانت الهرمسية، من خلال تدخلها المتميز هذا على الإشكالية الآدمية، لا تثبت انتماءها الهرمسي بقدر ما تثبت انتماءها إلى المناخ الديني لعصرها، فهل يكون الحلاج، بتدخله بدوره على هذه الإشكالية، قد أثبت "تهرمسه" كما يرميه شانئه وشانئ الفكر الصوفي بجملته الذي هو ناقد العقل العربي، أم يكون قد أثبت "إسلاميته"، أو في أدنى الأحوال انتماءه إلى الفضاء العقلي المشترك للديانات التوحيدية الثلاث؟ (ص 153-162)

لاهوت النفي

"نستطيع توصيف منهج (الجابري) في تعميم تهمة الهرمسية على قطاع شاسع من التراث العربي الإسلامي، يشمل التصوف بجملته والفلسفة في تيارها الغالب وحقل "علوم الأوائل" برمته تقريبا، بانه **"منهج الشظايا"**. فكلما وجد في المدونة الهرمسية (بالاستناد إلى فستوجيير دوما) شظية ووجد في اقوال المتصوفة أو الفلاسفة أو متعاطي علوم الأوائل شظية تناظرها سارع يبرم حكما غير قابل للاستئناف بالتهرمس. وقد رأينا كيف تحولت شظية "الإنسان عالم صغير" وشظية "صوؤة آدم" بقلمه إلى ما يشبه أن يكون **سلاح جريمة**." (ص 166)

"وعندما يحيلنا (الجابري) إلى الأشعري في **مقالات الإسلاميين** ليضع على لسانه القول إن "الشيعة كلها" تنكر "إمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس"، وعندما يحيلنا إلى فوستوجيير ليضع على لسانه القول بأن "التصور الهرمسي للإله المتعالي" يقوم على التنزيه المطلق وعلى اعتماد لاهوت السلب كطريق وحيد إلى معرفة الله، فإننا لا نملك إلا أن نقول إننا هنا أمام **شظية أشعرية مزيفة**، كما أننا أمام شظية **فستوجييرية مزيفة**." (ص 168-167)

ويحيل طرابيشي إلى نص الأشعري[3]: "اختلفت الروافض في النظر والقياس. وهم ثماني فرق: فالفرقة الأولى منهم، وهم جمهورهم، [يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعا مضطرون، وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله العباد بهما][4] ... والفرقة الرابعة منهم أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن المعرفة كلها اضطرار بإيجاب الخلقة، وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال، ويعنون بما لا يقع منها بعد النظر والاستدلال العلم بالله عز وجل... والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن المعارف ليست كلها اضرارا، والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسبا... والفرقة السادسة منهم يزعمون أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل، فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة... والفرقة السابعة منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس، وأنهما يؤديان إلى العلم، وأن العقول حجة في التوحيد: قبل مجيء الرسل، وبعد مجيئهم". (167-168)

ويعلق قائلا "أن الأشعري – الذي لم يكن متعاطفا إطلاقا مع الشيعة – لم يقل "إن الشيعة كلها" أنكرت "إمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس".

"كذلك فإن فستوجيير – الذي لم يكن متعاطفا نسبيا مع الهرمسية – لم يقل إن هذا الإنكار هو من "مقتضيات التوحيد الهرمسي". كما لم يقل البتة – كما يقوله (الجابري) – إن "التصور الهرمسي للإله المتعالي" يقول باستحالة التوصل إلى معرفة الله "عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق الفعل والحواس"، وإنه يغلق جميع الطرق إلى هذه المعرفة باستثناء طريق "السلب". فالعكس تماما يكاد يكون هو الصحيح. ففستوجيير – ومعه كثرة من الدراسين للهرمسية – قد ميز تمييزا حاسما بين **الإله المعلوم** في المذاهب الهرمسية المتفائلة **والإله المجهول** في المذاهب الغنوصية المتشائمة. فالغنوص المسيحي هو الذي أحال الاستدلال بالعالم على الله المتعالي لأن العالم شر وفوضى، وما كان كذلك فإنه لا يمكن أن يكون من صنع إله خير. ومن هنا كانت ثنائية الغنوصيين التي الزمتهم القول بإله صانع شرير وغير مفارق لتفسير واقع الشر في العالم المجبول على المادة. أما الهرمسية الوثنية، التي ورثت التصور الفلسفي اليوناني للعالم بوصفه نظاما يسيره العقل الإلهي – وهذا هو أصلا معنى كلمة كسموس cosmos – فقد رأت في العالم البديع صورة الله مُبدعه، ومن استقراء هذه الصورة فقد استقرأ الله نفسه. ونصوص المدونة الهرمسية، التي ترجمها فستوجيير في أربعة أجزاء أكثر من ان تحصى من هذا المنظور." (ص 169)

"وبدون أن يغالي فستوجيير في الأهمية النظرية لهذا التناقض فإنه يعتبره دليلا إضافيا على البنية التلفيقية للهرمسية الفلسفية وعلى كونها تنطق، لا بلسان نفسها، بل بلسان المناخ الفكري لعصرها، الذي يهيمن عليه ظل أفلاطون". [...] "والحال ان الأفلاطونية، التي تحكمت بالفلسفة الدينية للقرون الأولى من التاريخ الميلادي، لم تكن مقدودة من قدة واحدة. وفيما يتعلق بالإلهيات تحديدا فإن أفلاطون أفلاطونان: أفلاطون **"طيماوس"** و**"القوانين"**، وأفلاطون **"الوليمة"** و **"بارمانيدس"**. ففي المحاورتين الأوليين تغلب فكرة نظامية العالم كطريق استدلالي إلى معرفة الإله الكوني. وفي المحاورتين

---

[1] **"تكوين العقل العربي"**، ص 200

[2] المصدر نفسه، ص 208

[3] أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية 1985، ص 118-119

[4] " هذه الفقرة التي وضعناها بين قوسين هي التي ابتزها الجابري من نص الأشعري ثم توقف" !

الثانيتين تغلب على العكس فكرة الإله المتعالي الذي تند ماهيته عن "الحد والعلم". والذي تكل عنه المعرفة الحسية والمعرفة العقلية على حد سواء، والذي لا سبيل إلى حده بما هو، بل فقط بما ليس هو."[1] (ص 171)

"لاهوت السلب هذا، الذي مثل تقليدا ثابتا توارثته التيارات الأفلاطونية المتأخرة، بما فيها المسيحية منها، شق طريقه في وقت مبكر نسبيا إلى علم الكلام الإسلامي منذ المواجهات الأولى التي دارت بين التنزيهيين والتجسيميين في أواخر العهد الأموي. ولئن يكن المعتزلة هم اول من اتصل من فرق المتكلمين المسلمين بالفلسفة، فقد كانوا أيضا أشدهم انتصارا للاهوت السلب كأداة لمكافحة التجسيم في التفسير والحديث والكلام. ولو كان لاهوت السلب ينهض دليلا كافيا على الانتماء إلى الهرمسية والتوحيد الهرمسي، كما يتجلى من إدانة (الجابري) للجهمية، لكان يفترض أن يكون المعتزلة هم أول المدانين." (ص 172)

"والواقع أن (الجابري) يدين من حيث لا يدري – وربما من حيث يدري – المعتزلة أنفسهم حينما يدين الجهمية. فالجهمية كانوا طليعة متقدمة للمعتزلة في التنزيه الإلهي والتعطيل من الصفات والأخذ بمنهج السلب والقول بخلق القرآن." (ص 173). "وبالفعل، إن نصيرا متأخرا ل "أهل السلف" هو ابن تيمية (ت 728 هـ) لا يسمي "المحنة" التي وقعت في عهد المأمون محنة المعتزلة، بل **محنة الجهمية**." (ص 174)

"ألا يكون إذن (الجابري) قد هرمس المعتزلة بهرمسته للجهمية؟ لقد قلنا إنه ربما فعل ذلك من حيث لا يدري؛ ولكننا نحرز قرينة – ولا نقول دليلا – على أنه فعل ذلك من حيث يدري. ففي شاهد لاهوت السلب عند الجهمية – المتهمين ب "ترجمة تكاد تكون حرفية لنصوص هرمسية" – وجدناه يقول، وهو يحيل قارئه إلى الملطي في **التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء** : "لم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين وظفوا شظايا هرمسية، بل إن آراء الجهمية مستقاة هي الأخرى من التصور الهرمسي للإله التعالي. فهم يقولون:" إن الله شيء لا كالأشياء لا تقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا نور ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا تكلم ... وأنكروا أن يكون سبحانه في السماء وأنكروا الكرسي وأنكروا العرش وأن يكون الله فوقه". والحال أن العبارة التي يحذفها (الجابري) من نص الملطي ويستعيض عنها بثلاث نقاط (...) هي بالضبط العبارة التي تقول إنهم – أي الجهمية – قالوا: "إن القرآن مخلوق"[2]. وليس يعسر علينا أن ندرك لم حذف (الجابري) هذه العبارة: فالقارئ المعاصر، الذي لا يتعاطى مع النصوص القديمة، قد يغيب عنه أن الجهمية هم المعتزلة وتسمية من تسمياتها، ولكن ليس له أن يغيب عنه أن القول بخلق القرآن هو أولى نظريات المعتزلة وأشهرها في آن معا." (ص 175)

الفصل الثالث: الموروث القديم: "الفلاحة النبطية" نموذجا

"في كل فصل، بل في كل فقرة يعقدها (الجابري) عن ثقافة "العقل المستقيل" في الإسلام، نجدنا أمام مسعى منهجي واحد يعيد إنتاج نفسه بآلية تكرارية شبه هجاسية: البحث عن **مشجب خارجي** لهذا "اللاعقل" يتمثل في **الموروث القديم** الذي تسلل من سراديب "العقائد والثقافات السابقة على الإسلام" ليغزو "الفكر الديني العربي" في عقر داره وليقوده إلى مأزقه المزدوج الذي لا يزال يتخبط فيه إلى اليوم: **المازق التاريخي** الذي يتمثل بالتراجع من "عصر التدوين" إلى عصر الانحطاط"، و**المأزق الابستيمولوجي** الذي يتمثل بالسقوط من رتبة "البيان" إلى رتبة "العرفان"، مع كل ما يعنيه هذا التحول النكوصي من سؤدد وغلبة اللامعقول على المعقول في بنية الثقافة العربية الإسلامية."

ويضيف طرابيشي بعد هذه المقدمة: "يفرد مؤلف **تكوين العقل العربي** فقرة صغيرة، لكنها نموذجية في دلالتها على الكيفية الاستخفافية التي يتعامل بها مع ثقافات ذلك الآخر الموصوفة تارة بأنها "ركام"، وطورا بأنها "خليط" من العقائد والفلسفات والعلوم التي انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلدان المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة، دولة الإسلام".[3] (ص 177- 178)

تقول الفقرة[4]: " لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي حمل "العقل المستقيل" إلى الثقافة الإسلامية مقصورا على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما. بل إن العلم الثاني الذي انتقل إلى العرب من الموروث القديم كان علما سحريا هرمسيا لاعقلانيا كذلك. إنه علم التنجيم [...] وليس من الضروري، كذلك، الوقوف هنا مطولا عند علم هرمسي آخر هو: "الفلاحة النبطية" الذي يعرضها (كذا في النص) كتاب بالاسم نفسه يقول عنه أبو طالب أحمد بن الحسين الزيات الشيعي المتوفي سنة 340هج إن ابن وحشية أملاه عليه هو ومجموعة من كتب السحر والطلسمات. إن كتاب "**الفلاحة النبطية**" كتاب هرمسي تماما كما أشار إلى ذلك ماسينيون [...] **فالكتاب لا يدرس النبات لذاته، بل من أجل وظائفه السحرية "الطبية"**، صادرا في ذلك عن نفس التصور الهرمسي للكون المبني على تبادل التأثير بين النجوم والكائنات الأرضية، وفي مقدمتها النباتات. إنها "**الفلاحة التنجيمية**" La botanique astrologoque بتعبير فستوجيير". [5] (ص 178).

"ونحن لسنا معنيين هنا بالدفاع عن علم التنجيم بما هو كذلك. ولكن سنتوقف مطولا بالمقابل عند حكم الإعدام الإبستيمولوجي الصادر بحق كتاب **الفلاحة النبطية**، ومؤلفه المزعوم ابن وحشية وناسخه "الشيعي" أبي طالب الزيات، لأن هذا الكتاب هو بالفعل واحد من الآثار القليلة النادرة التي وصلتنا من "**الموروث القديم**"، ودراسته من شأنها أن ترد إلى هذا الموروث **كرامته العقلانية** التي ينكرها عليه (الجابري) [...] (ص 179)

---

[1] **وحي هرمس مثلث العظمة**، ج 4، **الإله المجهول**، ص 79

[2] أبو الحسن الملطي: **التنبيه والرد على اهل الأهواء والبدع**، علق عليه محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة المثنى المصورة، بغداد 1968، ص 97

[3] **تكوين العقل العربي**، ص 141

[4] حذفت بعض الفقرات التي لا تهم الموضوع مباشرة

[5] المصدر نفسه، ص 199

وعندما تطرق الجابري لهذا الكتاب لم يكن قد حقق وطبع بعد (وهذا حسب طرابيشي عذر تخفيفي لكنه لا يلغي الذنب المزدوج المتمثل في إصدار حكم دون الرجوع إلى النص نفسه ونعته بالهرمسية استنادا إلى الحكم الخاطئ لماسينيون ولبعض الإشارات العابرة لفستوجيير). فضخامة الكتاب، إذ يقع في نحو ألف وخمسمئة ورقة، "حالت بين ناشره الأول، فؤاد سزكين، وبين تحقيقه، فاكتفى بطبعه مصورا في ثلاث مجلدات عن مخطوطة موجودة في إستانبول ومستنسخة في القرن الثامن للهجرة. ثم كانت الخطوة الثانية، التي لا نتردد في أن نصفها بأنها جبارة، عندما أقدم توفيق فهد على طبع الكتاب محققا عن نحو من عشرين مخطوطة، وأصدره في جزئين في ألف وخمسمئة صفحة من القطع الكبير، واستغرق العمل في تحقيقه عشرين سنة ونيف، وفي طبعه مع مقدماته وفهارسه ست سنوات." (ص 182)

ولن أتطرق في هذا التلخيص إلى مسألة تاريخ الكتاب التي تناولها طرابيشي في 32 صفحة (من الصفحة 183 إلى 215) رغم أهميتها. أشير فقط إلى أنه يحدد فترة تأليفه في القرن الثاني الميلادي حسب القرائن التي عاينها في الكتاب نفسه. وسأركز على التحليل الذي يقدمه لمحتوى الكتاب.

البنية التأليفية للفلاحة النبطية

"لابد أن نبدأ هنا بتبديد الالتباسات التي أحاطت بعنوان **الفلاحة النبطية**، وهي الالتباسات – أو الأحرى التلبيسات –التي أتاحت ل (الجابري) أن يهرمسه ويماهي بينه وبين "الفلاحة التنجيمية بتعبير فستوجيير". فهذا العنوان ليس من صنع مترجمه ولا مؤلفه. بل يبدو أنه هو الذي استصوب الوراقون والناسخون أن يطلقوه عليه تمييزا له عن كتب أخرى في الفلاحة ذاعت في الثقافة العربية الكلاسيكية، ومنها على سبيل المثال كتاب **الفلاحة الرومية** الذي نقل من اليونانية إلى العربية في وقت مبكر (212 ه 827 م) لمؤلفه كاسيانوس باسوس سكولاستيقوس." (ص 216-215)

"فابن وحشية، ناقله إلى العربية، قد اكتفى بأن يسميه، كما هو واضح من رواية ابن النديم، **كتاب الفلاحة**. أما مؤلفه الأصلي، قوثامي، فقد اختار أن يسميه، كما هو واضح من رواية ابن وحشية نفسه، كتاب "إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار ودفع الآفات عنها".

"**الفلاحة النبطية** هو إذا، أصلا وأساسا، كتاب في الزراعة، أو بتعبير أدق في علم الزراعة، مع ما يستتبع هذا العلم من فنون تتصل بالتلقيح والتطعيم والتقليم والتسميد، ومن علوم تتصل – كما تقول عناوين أبواب الكتاب – ب"استنباط المياه وهندستها" و "كيفية حفر الآبار" و "تغيير طعم المياه وإصلاحها" و "طبائع الأرضين وعلاجها"، و"إصلاح الضياع" و "دفع الآفات" و "معرفة العلة في الفساد العارض للنبات".(ص 216)

"على أننا عندما نقول إن قوثامي، الذي عاش وكتب في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد، هو مؤلف **الفلاحة النبطية**، فإننا نجازف بأن نضلل القارئ عن **البنية التأليفية الجماعية** لهذا الكتاب الموسوعي. فكما كان ابن وحشية نفسه قد لاحظ في مقدمته لترجمته، فإن الكتاب هو من تأليف ثلاثة مؤلفين متعاقبين في الزمن، كان أولهم ضغريث[1]، وقد وضع كتابه في الفلاحة شعرا وجعله في أبواب، "كل باب قصيدة مقفاة من الوجهين، أوائلها كلها قافية واحدة وأواخر كل بيت قافية واحدة" (ص 352 [من **الفلاحة النبطية**]). ولا شك أن نظم ضغريث لكتابه في الفلاحة شعرا ينم عن عتاقة تاريخية أكيدة. فالكتابة شعرا تمثل ههنا لدى قدامى البابليين، كما لدى قدامى اليونانيين أو الهندوسيين، **وصلة انتقالية من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة**. ويصدق شبيه ذلك على ثاني المؤلفين الجماعيين **للفلاحة النبطية**، وهو من يسميه قوثامي "ينبوشاد" ويصفه بأنه: "العالم الأعظم بالفلاحات للمنابت كلها وصاحب الضياع الواسعة الكثيرة" (ص 946). فينبوشاد، الأحدث زمنا من ضغريث، لم ينظم كتابه في الفلاحة شعرا، بل "رتب كلامه في كل شيء يتكلم فيه أو في كثير منه ترتيب كلام الأنبياء" (ص 390). وبتعبير آخر، لقد اعطى ينبوشاد لكتابه شكل **سور**. والكلام على شكل سور يمثل بدوره، تماما كما في المثال القرآني، طورا انتقاليا أكثر تقدما من الطور الشعري الخالص في عملية التحول التاريخية من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة. أما قوثامي، المتأخر زمانه إلى ما بعد التاريخ الميلادي، أي زمن كانت الأبجدية الآرامية قد أصابت فيه تطورا كاملا وانعتقت من احتكار طبقة الكتبة لتتحول إلى أبجدية قابلة للاستعمال الشخصي، فقد كتب الفلاحة النبطية نثرا خالصا." (ص 217-218)

"على أن هؤلاء الثلاثة ليسوا المؤلفين الوحيدين لكتاب **الفلاحة النبطية**، فقوثامي قد ضمن كتابه اقوالا ومقتطفات مطولة أحيانا من كتابات من سبقه من البابليين والكنعانيين إلى التأليف في الفلاحة." [...] "وإلى هؤلاء جميعا ينبغي أن نضيف من كتبوا في الفلاحة من اليونانيين، ممن لا يسميهم، وإن كان يسمي العشرات من النباتات بالاسم الذي تعرف به باليونانية، مما يدل على اتقانه لها." (ص 218)

"نحن إذن أمام ظاهرة **تراكم معرفي حقيقي** تضامن فيها القديم مع الجديد مع الاجتهاد الشخصي للمؤلف ليعطي للكتاب حجما موسوعيا. [...] ولكننا نجانب الصواب إذا توهمنا اننا هنا أمام محض **تراكم كمي** على نحو ما هو مألوف في المصنفات الموسوعية التي أورثتنا غياها العصور القديمة والوسطى. فالكم الهائل من المعلومات في **الفلاحة النبطية** ينتظمه **تصور بنائي وتقدمي للعلم**، لا محض تصور تجميعي تكراري دائر على نفسه." [...] "وقوثامي يقدم لنا منذ وقت مبكر نموذجا عن **مثقف نقدي**، أي مثقف يقول لسان حاله: "إني لا اسلم لأحد شيئا دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما في عقلي السليم من التعصب والهوى". (ص 703) (ص 218-219)

---

[1] يرجح طرابيشي أنه عاش في القرن الأول ق م (هامش ص217- 218)

ورغم تعظيمه لضغريث وينبوشاد فإنه لا يتردد في التعبير عن مخالفته لهم عندما تقتضي التجربة ذلك. (ص 219-220)
"وإزاء هذا الحس النقدي النامي الذي يدلل عليه مؤلف **الفلاحة النبطية**، فإننا قد لا نغالي إذا قلنا إن تصور العلم الذي يمكن استشفافه من كتابه يبدو أقرب إلى مفهوم العلم الحديث منه إلى مفهوم العلم في القرون الوسطى." (ص 221)

البنية الأيديولوجية للفلاحة النبطية

"ليس **الفلاحة النبطية** كتابا في علم الفلاحة فحسب، بل هو أيضا كتاب في الأيديولوجيا. ذلك أن إقليم بابل، في الحقبة التاريخية التي يغطيها الكتاب، وفي عهد ملوك الحضر المرتبطين بعقد ولاء مع الأباطرة الفرثيين، كان يقدم نموذجا ناجزا لمجتمع زراعي تتمثل وحدة الإنتاج الرئيسية فيه ب "الضيعة". ورغم أن مؤلف الكتاب كان يقيم في حينه في بابل، كبرى مدن الإقليم، بعيدا عن الضيعة التي يملكها في ناحية سورا، إلا أن الحضور الأكبر في كتابه كان لهذه الضيعة وليس للمدينة. ولو استعرنا لغة ابن خلدون لنحدد طبيعة العمران التي تنطق بها جميع أبواب الكتاب – وهي تنيف في العدد على الثلاثمئة – لقلنا **العمران الفلاحي.** بل حتى الاستطرادات اللاهوتية التي يندفع فيها قوثامي أحيان بغير إرادته تشف، في المقام الأول، عن **ديانة مجتمع زراعي.** فصحيح أن الآلهة التي تعبد في هياكل بابل هي من طبيعة كوكبية كونية: النيّرَين [الشمس والقمر]، والكواكب الخمسة: زحل والمريخ وعطارد والمشتري والزهرة. ولكن كتاب **الفلاحة النبطية** يتعاطى معها حصرا من حيث هي آلهة تتحكم بالأرض التي "هي الأصل وهي الموضوع"، وبالتالي ب "مادة حياة" الفلاحين التي هي "زكا زرعهم وثمارهم"، ولا سيما منها النيرين المعطيين "الفلاحة للأرض والنما والضد من النما للنبات"، ومن بعدهما زحل الذي "الفلاحة كلها له وعمارة الأرضين وإصلاح النبات له أيضا." (ص 11 و 18) (ص 224-225)
"وحتى **الأنبياء أو أشباه الأنبياء** الذين يستطرد مؤلف **الفلاحة النبطية** إلى الكلام عنهم، فإنهم أنبياء عمران زراعي، والموضوع الأول لنبوتهم، أو لحكمهم الموحي بها أو الملهمة لهم أو المستنبطة بعقولهم، هو "إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر" كما يقول عنوان الكتاب بالذات. ومن هؤلاء الأنبياء أنوحا (= نوح) الذي لا تخص **الفلاحة النبطية** تجليته في قصة الطوفان إلا بأسطر معدودة. ولئن أعطته أهمية) كواحد من الأنبياء ممن "استشعر التوحيد" (ص 1136) و"أنكر على بلده عبادة الأصنام" (ص 404)، فقد أدرجته بالمقابل في عداد "اصحاب كتب الفلاحة." (ص 1043) (ص 225)
"ويبقى أهم من تكلم في الفلاحة من الأنبياء أو أشباه الأنبياء هو **أدمي** الذي سمي "أبا البشر" إلا "لأجل المنافع التي أمد الناس بها" و "العلوم والصنائع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه" (ص 356). ففي **الفلاحة النبطية** تتعدد الإشارات إلى "صحائفه التي علم الناس فيها الفلاحة" (ص 1135) (ص 226)

"ويتضامن مع تلك النبوات الفلاحية وهذه الإلهيات الكسمولوجية الإنباتية ضرب مبكر من **علم اجتماع فلاحي.** فبدون أن يرقى قثامي، كمؤلف زراعي متخصص، إلى قامة موسوعي الحضارة العربية الإسلامية الذي كانه **ابن خلدون،** فقد لا نغالي إذا قلنا إنه سبق صاحب نظرية العمران البدوي والحضري إلى إرساء لبنات أولى لما يمكن أن نسميه **بالعمران الريفي،** أو عمران "الضيعة" على حد تعبيره. فإلى الفلاحة يرجع "صلاح معايش البشر"، وعليها معقد وجودهم. والفلاحون هم، بين سائر طبقات الناس، الطبقة المنتجة الأولى، والضيعة هي وحدة الإنتاج الأساسية في الاقتصاد البشري."[...] "وتماما كما أن الاستراتيجيات الطبقية التي تحكمت بميلاد علم الاقتصاد الحديث ستتمحور حول رد الاعتبار التاريخي لطبقة بعينها، هي البورجوازية عند آدم سميث أو البروليتاريا عند ماركس، مقابل "تطفيل" الطبقات الأخرى، كذلك نجد قوثامي، في ترسيمته الاقتصادية – الاجتماعية السابقة لأوانها، يسعى إلى تاسيس الفلاحين في طبقة منتجة رئيسية لا يعدو سائر الفعلة الاقتصاديين أن يكونوا عالة عليها". (ص 227-228)
"وفي الوقت الذي يركز فيه قوثامي على الأولوية المطلقة التي للفلاحين "في عمارة هذا العالم الأرضي"، فإن انتصاره لمبدأ **الإنتاجية الفلاحية** يترجم عن نفسه عداء وهجاء مرا لمن يحتلون موقعهم في القطب المضاد: قطب **اللاإنتاجية** الذي يشغله "الزهاد والعباد" الذين هم أضداد الفلاحين." (ص 229)

وفي الهامش يقول طرابيشي: "قد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى أن **ابن وحشية، المتهم بالهرمسية** وبتوريد العقل المستقيل إلى داخل الحقل التداولي للمعقول الديني البياني العربي، يتدخل في هذا الموضع على نص **الفلاحة النبطية من خارجه** ليكتب أهجية مطولة ضد "الزهاد والعباد" من أهل زمانه، سواء من نساك الهند أو رهبان النصارى أو من "يسمون أنفسهم صوفية" من "أهل ملتنا من المسلمين". وهذه الأهجية، التي تقع في نحو ألف وخمسمئة كلمة، لا تدع مجالا للشك في أن ما يحكيه الزيات، ربيب ابن وحشية، عن ميول صوفية لدى استاذه إنما يدخل في باب التصوف النظري، وليس بحال من الأحوال في باب التصوف العملي." (ص 230)

ويختم طرابيشي الفقرة قائلا: "إن عالم قوثامي عامر بالفلاحة والفلاحين إلى درجة تتحكم بتصوره للإنسان بالذات. فلئن تكن أشهر صيغة أورثتنا إياها الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية في ضبط العلاقة بين الإنسان والكون هي تلك التي تقول إن **الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير،** فإن قوثامي يبتعد عن هذا التجريد الفلسفي الكوسمولوجي- الأنثروبولوجي لينتصر لصيغة أكثر عيانية واكثر ارتباطا بالجماعة الحضارية التي ينتمي إليها من حيث هي جماعة زراعية فلاحية في المقام الأول. ففي خاتمة كلامه عن كتاب أدمي في أنواع الأرضين يؤكد على العلاقة المورفولوجية- الصورية بلغة أرسطو-

بين النبات والحيوان، وعلى شبه "النبات للحيوان في أكثر أحواله"، **ويخصص الإنسان بهذا الشبه بقوله: "إنه في جملة صورته شجرة مقلوبة، والشجرة إنسان مقلوب"** (ص 360). وفي سياق الفصل المطول الذي عقده في خاتمة كتابه عن النخل وعن السبب الذي من اجله سميت النخلة "أخت آدم"، يستعيد قوله من أن "الإنسان شجرة مقلوبة، والشجرة إنسان مقلوب" ويضيف: إن القائس المستنبط الجيد الحدس إن قاس على ما ذكرنا وجعل قولنا اصلا وقاس على هذا الأصل وعكس المعاني كلها فيه من الإنسان على النخلة ومن النخلة على الإنسان، استخرج من ذلك منافع كثيرة وعلوما جمة" (ص 1397). وليس يعصى علينا أن ندرك الفارق الكبير بين الصيغتين اليونانية والبابلية على الرغم من وحدة بنيتهما المنطقية. فالصيغة اليونانية، إذ تجعل من الإنسان عالما صغيرا microcosme يكرر العالم الكبير macrocosme، فإنها تخضعه للحتمية الكوكبية، وتفتح الباب على سعة بالتالي أمام علم التنجيم بوصفه علم التنبؤ بمصائر البشر من منطلق تحكم الموجودات العلوية، غير الخاضعة للكون والفساد، بالموجودات السفلية الساري عليها مفعولهما. وبالمقابل، إن صيغة "الشجرة إنسان مقلوب، والإنسان شجرة مقلوبة" تبقى بكلا شقيها أسيرة العالم الأرضي التجريبي empirique، ولا تبارحه إلى أي عالم فوقي، وغيبي بالضرورة. [...] فما دامت "الشجرة وغيرها من النبات كالحيوان سواء في أن له نموا وزيادة بالغذاء الذي تحيله طبيعته غلى جسمه (ص 360)، فإن دراستها في اغتذائها ونموها بالاغتذاء في حالة الصحة، ودراستها في سوء اغتذائها وضمورها وعقمها في حالة المرض، من شأنها لأن تساعد على دراسة الإنسان في أحوال صحته ومرضه وكيفية علاجه. ومن دون أن يتعدى قوثامي اختصاصه كعالم في النبات إلى علم الطب، فإنه يكتفي بان "يومئ غلى الطريق" لمن يريد ان يسلكه، [...]" (ص 230-232)

البنية المعرفية للفلاحة النبطية

"رأينا أن ل(الجابري)، في مسعاه إلى إنماء الفلاحة النبطية إلى ثقافة العقل المستقيل في الموروث القديم، مطاعن ثلاثة على هذا الكتاب الذي ينسبه، بغير ما تدقيق علمي البتة، إلى ابن وحشية. فهو يدمغه **أولا** بأنه "كتاب هرمسي تماما"، ويدرجه **ثانيا** في عداد "كتب السحر والطلسمات"، وينسبه، **ثالثا**، لا إلى علم الفلاحة، بل إلى "الفلاحة التنجيمية". وللرد على هذه المطاعن الثلاثة يعرض طرابيشي مواقف الكتاب "من النبوة والوحي، ومن السحر والطلسمات، ومن التنجيم وعلم الغيب، وأخيرا من المنهج العلمي متمثلا في القياس والتجربة." (ص 233)

أ- النبوة والوحي

"لا شك أن كتاب الفلاحة النبطية يفسح مجالا واسعا للأدبيات النبوية وشبه النبوية. **أولا** بحكم انتمائه الأيديولوجي والإبستيمولوجي معا إلى العصور القديمة التي كان يصعب عليها أن تفصل عالم البشر عن عالم الآلهة. **وثانيا** لأن مدار النبوات البابلية هو على علم الفلاحة كما سبق لنا البيان. ولكن أسماء الأنبياء وأشباه الأنبياء التي تتردد عشرات المرات، بل مئاتها، في متن الفلاحة النبطية هي أسماء بابلية، خلا إسقلابوس، "رسول الشمس"، الذي تمت تبيئته، كما تقدم البيان أيضا، في العصر الهلنستي. وفي مقدمة هؤلاء الأنبياء البابليين **دواناي**، "سيد البشر"، ومن بعده **أدمي**، "أبو البشر"، وكذلك **أنوحا**، "رسول عطارد"، وأخيرا **إبراهيم الكنعاني**. وإلى هؤلاء يضاف أشباه الأنبياء من حكماء البابليين القدامى مثل ينبوشاد وضغريث، شريكي قوثامي في تأليف الفلاحة النبطية." "نحن، إذن، أمام ديانة تاريخية حقيقية، وأبعد ما نكون عن تلك الديانة المصطنعه – والتي ما فلحت في أن تصير ديانة- التي هي الهرمسية. وبالفعل، **إن الهرمسية ليست ديانة بقدر ما هي رد فعل "فلسفي" وأيديولوجي، لابس ثوب الديانة، للدفاع عن آخر معاقل الوثنية المتهاوية أمام ديانات الوحي الصاعدة، وفي مقدمتها المسيحية.** فليس في الهرمسية مخلص، ولا شعائر دينية، ولا حتى وحدة مذهب وعقيدة."[1](234)

"والواقع أنه ما كان لمؤلف الفلاحة النبطية أن يعترف بوحي هرمس المصري، وهو الذي لا يعترف بوحي أنبياء بابل أنفسهم، وفي مقدمتهم "أدمي" "رسول القمر". "فقوثامي، بدون أن يتطرف إلى حد إنكار نبوة آدم، صنيع سلفه ينبوشاد، فإنه يضع سقفا أعلى هو الإلهام دون الوحي".[...] "فينبوشاد، الذي سبق قوثامي إلى التأليف في الفلاحة، ما كان يؤمن بنبوة آدم، ولا يصدق أن الآلهة أوحت إليه، بل كل ما في الأمر عنده أن "آدم كان رجلا جيد الاستنباط صحيح الحدس وافر العقل جيد الفكر، فأداه فكره واستنباطه إلى هذه العلوم والصنائع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه، فنفع بذلك الناس، ابتدأها ابتداء لم يهتد إلى مثلها قبله أحد، فأعظموه لذلك، وزادوا في مدحه فسموه – أهل زمانه – "أبونا" وقالوا له : "أنت إله الناس كلهم"، لأجل المنافع التي أمدهم بها على سبيل الاستخراج بالفكر، أما أن يكون القمر أوحى إليه وحيا فلا". (ص 356) (ص 236)

"وفي **المواجهة مع الإيشيتيين**، الذي كان قوثامي وإياهم على خلاف لاهوتي كبير فيما يبدو، يستعيد كامل عقله النقدي، ويظهر ميلا صريحا إلى إنكار نبوة آدم من طريق الوحي، ولا يتنازل للتسليم بها من طريق الإلهام إلا على سبيل التقية، وتداركا لشر خصومه الذين كانوا يمسكون بجميع مقاليد السلطة الدينية ويتحكمون بمشاعر العامة وردود فعلها الهوجاء" (ص 238). "وفي الوقت الذي يكاد قوثامي يصل إلى "علمنة" واقعة النبوة والوحي، فإنه يخفض نصاب شقيقها التوأم، الكهانة، إلى حضيض البلاهة والخيال المريض" (ص 240).

"وفي الوقت الذي يعقد فيه قوثامي مثل هذه الموازنة السالبة بين الأنبياء والكهنة، نراه يعقد موازنة موجبة بينهم وبين الفلاسفة، **مما يؤكد وجود نزعة "علمانية" مبطنة لديه".** ومما جاء في نص قوثامي الذي أورده طرابيشي: "[...] واعلموا أن ها هنا قسم ثالث وصفة ثالثة لقوم آخرين هم غير الأنبياء، وهم الحكماء المرتاضون بالحكمة والعلم، والسابحون

---

[1] جان دوريس: **الهرمسية المتمصرة**، في : **تاريخ الأديان**، موسوعة لابلياد، باريس 1972، ج 2، ص 461

في ميادين العلوم الدقيقة، وهم المسمون الفلاسفة، الآخذون الحكمة والعلم من ذوات أنفسهم، بالرياضة، لا بطريق الوحي ولا التكهين" (ص 1245) (ص 241).[1]

وكان قوثامي يميز بين الخطاب الفلسفي البرهاني المكتفي بذاته والخطاب النبوي العرفاني المحتاج باستمرار إلى التأويل. "بل يميز أيضا تمييزا دقيقا وسديدا نسق التعليل الذي يصدر عنه كل منهما. فالخطاب النبوي هو على الدوام خطاب غائي، يفسر الظاهرات الطبيعية بالمقاصد المبتغاة منها والمتأدية إليها، بينما الخطاب الفلسفي خطاب آلي يفسر الظاهرات، لا بإرادات لدنية، بل بقوانينها الطبيعية. هكذا يقول :" إن الأنبياء مجمعون على أن كل ما ضر أبناء البشر من الحشرات والدبيب ذوات السموم إنما حدثوا وتكونوا من أفعال الكواكب، لا عن قصد الكواكب للإضرار بالناس، لكن عقوبات منهم لهم على ذنوب كانت منهم وأساءت إلى أنفسهم (...) [...] وأما حكماء الكنعانيين والكسدانيين فإنهم يرون أن هذه كلها مضافة إلى الاتفاقات الدائمة (= لنقرأ القوانين)، ومعنى الدائمة التي لا تتغير عن مجاريها... وإن أمر هذه الاتفاقات شيء ظريف عجيب، وليس أقدر أبوح بما عندي في ذلك، إذ كان في شرحه فساد نظام سياسة الأنبياء للناس... [...] (ص 243)

ب - السحر والطلسمات

"ليس لنا أن نماري في أن الفلاحة النبطية يفسح مجالا واسعا، في استطراداته خارج مدار الفلاحة والمنابت، للسحر والسحرة. لكن هذا المجال، على اتساعه، **مجال سالب تماما**. فليس أكره للسحر ولا أعدى للسحرة من مؤلفات قوثامي في تصريحات له تند عن الحصر. (ص 245)

"ويبدو أن واحدا من الأسباب التي زادته مقتا للسحر والسحرة خلافه، ذي الطبيعة اللاهوتية، مع كهنة شريعة إيشيتا. فقد كان السحر واحدة من ممارساتهم الأكثر شيوعا يمخرقون به على أتباعهم، وينافسون به طب الأطباء وعلم علماء النبات... هكذا يقول في معرض الكلام عن علاج الأرض الحريفة "المهلكة لبذر كل زرع قبل أن ينبت": "إذا أردتم علاج هذه الأرض لردها إلى الصلاح، فإن لها طرقا في ذلك، بعضها طبيعية، وهي المجمع عليها، وهي طريق الفلاحين وبالفلاحة، وبعضها سحرية، وهي طرائق السحرة... وأنا أذكر الطبيعية التي هي طريق الفلاحين وبالفلاحة كيف يعالج بها هذه الأرض حتى ترجع للصلاح... أما علاج هذه الأرض الذي هو من أعمال السحرة فإني لا أرى ذكره في هذا الكتاب [...] (ص 246)

ج – التنجيم

"قد يكون من حق (الجابري) أن ينكر على التنجيم كل معقولية [...] بيد انه من حقنا بالمقابل، عندما نجده يجزم بأن **الفلاحة النبطية** كتاب تنجيمي محض، أن نقول إننا هنا أمام **حكم غيابي** يصدره باحث على كتاب لا يعرف عنه ومنه شيئا سوى عنوانه."... "ذلك أن موقف مؤلف **الفلاحة النبطية** الرفيع العقلانية من السحر والطلسمات يتكرر – أو يكاد – في موقفه من التنجيم، فينكره كعلم ويعتده، مع سائر أنواع الكهانة، ضربا من المخرقة." (ص 251)

د - القياس والتجربة

"قد نستطيع أن نحدد، بمنتهى الاقتضاب، **طبيعة النظام المعرفي للعصور القديمة والوسيطة** بأنه ينطلق على الدوام من أصل أول، غالبا ما يخلع عليه صفة القداسة والوحي النبوي، ثم يفرع أو يقيس عليه، وهذا بالمضادة مع النظام المعرفي للأزمنة الحديثة الذي لا يعمل بمنطق التفريع والقياس، ولا يرتد إلى الأصل – إن ارتد إليه- إلا ليفككه، ويستغني عنه بحدس أول يحققه ويتحقق منه بالتجربة. وبقدر أكبر من الاقتضاب أيضا نستطيع أن نقول إن الأس الأول لتوليد المعرفة في العصور القديمة هو **القياس**، بينما هو في الأزمنة الحديثة **التجريب**".

"ومن منطلق هذا التحديد الإجمالي نستطيع أن نقول إن قوثامي [...] **يحتل موقعه الإبستيمولوجي وسطا بين الأزمنة القديمة والحديثة**. فإلى الأولى ينتمي بنزعته للقياس، ولكن إلى الثاني ينتمي بنزعته للتجريب. وهذا السبق لا يدين به لعبقرية خاصة به، بل لطبيعة موضوعه بالذات: أي علم الفلاحة. ولا شك أن علمه الفلاحي هذا يداخله بالاستطراد كثير من الإلهيات. ولكن على العكس من الغالبية الكبرى من مفكري العصور القديمة والوسيطة، فإن الإلهيات ليست هي القالب المسبق لتفكيره، ولا منهجها التجريدي-الاستنتاجي هو منهجه. فعلم الفلاحة هو علم عملي بملء معنى الكلمة، وشرط الإنتاجية هو التجريب. فعلم النبات لا يستطيع أن يقترح علاجا لأرض أو نبات مأووف [فيه آفة] ما لم يجربه أولا. وكثير ما يتفق لقوثامي أن يقول: جربته فأفلح، أو جربته فلم يفلح. بل قد يتفق له أحيانا أن يعلق الحكم لأن التجربة غير متاحة له في المدى المتاح من عمره. ولهذا يرهن حكمه بتجربة الأجيال اللاحقة من الفلاحين والأكرة". (ص 259-258)

" [...] إن **نزعة قوثامي التجريبية قد مكنته من تجاوز سقف العقلانية المتاح لعصره**. فقد رفض علم الغيب والتنجيم والسحر ومذهب الفاعلية الإرادية للكواكب، وقال بتفسير طبيعي لظاهرات الطبيعة، وأرسى الأساس النظري لأول علم تجريبي خالص في التاريخ: علم الفلاحة، وصاغ نظرية في المعرفة أكثر تقدما بما لا يقاس من النظرية الأرسطية في العقل الفعال التي أسرت في شرنقها النظام الإبستيمي للعصر الوسيط على امتداد أكثر من ألف سنة". (ص 264)

---

[1] في الهامش يقول طرابيشي : " هنا يتدخل ابن وحشية على النص من خارجه ليقول بلسان حاله : "قال أبو بكر بن وحشية : قد ألفت في هذا المعنى كتابا ضخما حكيت فيه آراء من فضل الفلاسفة والفلسفة على النبوة، ومن فضل النبوة عليها، ومن سوى بينهما، ومن سوى الكاهن بالنبي، ومن فضل النبي على الكاهن، وما حد النبوة وما حد الفلسفة وما حد الكهانة، لنكون التفرقة بينهم غير مشكلة على الناظر، ويثبت من هو من هؤلاء مستحق أن يسمى حكيما، ومن ينبغي ان يسمى عالما . واقتفيت في ذلك آثار القدماء من النبط بحسب ما تأدى إلي عنهم وذكروه فيما وقع إلي من كتبهم" . ومن سوء حظ تاريخ الفلسفة في الإسلام وتاريخ الفلسفة في الشرق القديم أن كتاب ابن وحشية هذا لم يصلنا" .

وقد كان لكتاب الفلاحة النبطية تأثير كبير في المغرب والأندلس. فخصه **ابن خلدون** بعدة مقاطع من مقدمته. وحذر ابن ميمون اليهود من مطالعته. وقد لخصه أبو القاسم الزهراوي (ت 400هج) لأنه لم يكن يوجد في حينه كتاب في الزراعة. واستشهد به المجريطي وابن العوام. وضمن ابن البيطار كتابه "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية" عددا من معطيات "الفلاحة النبطية". واختصره إبراهيم الأوسي (ابن الرقام). وقد نوه الجابري بكون ابن بصال أسس علم الفلاحة التجريبي، لكن "ما كان له أن يفكر بإجراء ما أجراه من تجارب شخصية في ميدان الفلاحة لولا أنه أخذ رأس الخيط -كما يقال- من الداعية الكبير إلى التجريب الذي كانه قوثامي". (ص 268-267)

الفصل الرابع: يوطوبيا إخوان الصفاء

"أول من يطبق الجابري عليهم من متعاطي الفلسفة في الإسلام منهجيته الابستيمولوجية الجغرافية هم إخوان الصفاء. ففي قسمته المانوية للأفلاطونية المحدثة، اليونانية ثم العربية، إلى مدرسة مغربية عقلانية ومدرسة مشرقية لا عقلانية، لا يتردد في أن يضع إخوان الصفاء في رأس قائمة **المشرقيين** الذين أخذوا أخذا مباشرا عن "أساتذتهم الحرانيين"". فالإخوان قد اتبعوا "التقليد الحراني المشرقي" وتبنوا "تصورا للكون يتفق تماما مع الفلسفة الدينية الحرانية"[1]. وفي الصراع الفلسفي المزعوم الذي نشب بين مناطقة بغداد "المغربيين" واشراقيي خراسان "المشرقيين"، والذي كان تعبيرا عن "الصراع التاريخي بين الدولة العباسية وأيديولوجيتها السنية من جهة والحركة الإسماعلية وفلسفتها الباطنية من جهة ثانية"، كان إخوان الصفا أول من تولى زعامة المدرسة المشرقية قبل أن تؤول هذه الزعامة في وقت لاحق إلى ابن سينا الذي كان في الأحوال جميعا –كما يؤكد الجابري بمنتهى الوثوق- من خريجي المدرسة الإخوانية". (ص 269)

من الهرمسة إلى السمعلة

"هنا ينشأ سؤال: إذا كانت رسائل إخوان الصفاء تشكل "**مدونة هرمسية كاملة**"[2]، فكيف تم تمريرها إلى الثقافة العربية الإسلامية؟ فالهرمسية كما رأينا، فلسفة دينية وثنية، فكيف أمكن تهضيمها لثقافة دينية توحيدية مثل الثقافة العربية الإسلامية؟ إن الحل الذي يجده ناقد العقل المشرقي لهذا الإشكال هو السمعلة. فعنده أن الإسماعلية هي الثوب التنكري الذي تزيت به الهرمسية لتغزو الحضارة الإسلامية من داخلها". (ص 271-270)
وهنا يطرح طرابيشي **مسألة سمعلة إخوان الصفاء** التي ليست من اختراع الجابري. فالدعاة الإسماعليون المتأخرونهممن قام ب "عملية وضع يد حقيقية" (عملية استيلاء) على إخوان الصفاء، حيث "استقر الرأي عند "بعض علماء الإسماعيلية" على أن "رسائل إخوان الصفاء هي القرآن بعد القرآن، أو هي قرآن العلم كما أن القرآن هو قرآن الوحي، وهي قرآن الإمامة وذلك قرآن النبوة"[3] (ص 271). تبعهم في ذلك "المستشرقون والمؤرخون "الرسميون" للفلسفة العربية الإسلامية". (ص 272-271) تبعهم في ذلك الباحثون المعاصرون من ذوي الأصول الإسماعيلية (عارف تامر ومصطفى غالب) (ص 274-273).
يرد طرابيشي أن هذا الزعم ينطوي على مغالطتين:

مغالطة كرونولوجية: "فمعلوم أن خلافة المأمون دامت عشرين عاما ما بين 198 و218هج. وبما أن المبادرة إلى تأليف الرسائل جاءت ردا مزعوما على مسعى المأمون إزاغة "المسلمين عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة"، كان لا مناص من "تعييش" صاحبي المبادرة، الإمامين المستورين عبد الله وابنه أحمد، في زمن المأمون وإلى ما بعده. وهكذا يقول لنا الجابري أن الإمام عبد الله، الذي أطلق إشارة البدء لتأليف الرسائل، قد توفي سنة 212هج، وإن ابنه الإمام أحمد الذي أتم تأليفها ولخصها في الرسالة الجامعة قد توفي سنة 229هج. والحال أن من توفي في سنة 212هج هو الإمام الابن أحمد، وهذا بإجماع المصادر الإسماعلية وغير الإسماعلية. أما الإمام الأب عبد الله فكانت وفاته قبل ذلك، وإن في سنة غير معلومة (ص 278). وبما أن الرواية الإسماعيلية التي يتبناها الجابري تقول أن الإمام أحمد لم ينبر لتصنيف الرسائل إلا عندما افتضح أمر المأمون الذي احتال على العلويين وارتد عن لباس الخضرة، شعار العلويين، إلى لباس السواد، شعار العباسيين، عقب وفاة الإمام علي الرضا سنة 204 هج، (وهي السنة التي افتتح فيها المأمون ورشة الترجمة في بغداد). فكيف يمكن للإمام المستور أحمد أن يؤلف في مدة ثماني سنوات الرسائل الإخوانية بصفحاتها الثلاث آلاف ويذيعها بين الناس؟ (ص 279)

مغالطة أيديولوجية: وتتمثل في قول الجابري أن مهمة الإخوان كانت "الدفاع عن العقل المستقيل باستمرار وبأساليب مختلفة" فقد كان لا مناص من أن يهاجموا ممثلي "العقل الكوني" الذين هم الفلاسفة، وفي مقدمتهم أرسطو الذي تبرأوا منه ومن منطقه الذي أعلنوا عن انتفاء الحاجة إليه في مدينتهم الروحانية" (ص 280). ويلاحظ طرابيشي أن كل شواهد الجابري صحيحة، "لكنها بالإبتسار وبالبتر المتعمد عن أسيقتها، ملوية الأعناق بحيث تنطق بعكس منطوقها" (ص 281). **فليس صحيحا** أنهم هاجموا المتكلمين "لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد"، بل لكونهم يسيئون استعماله (مع

---

[1] **نحن والتراث**، ص 197 و 201
[2] **تكوين العقل العربي**، ص 202
[3] عارف تامر : **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار المشرق**، الطبعة الثالثة، بيروت 1986، ص 17

الإشارة في الهامش إلى كون الجابري يشيد بابن رشد لأنه أنكر على المتكلمين استعمال هذا القياس). (ص 282-281). **وليس صحيحا** أنهم هاجموا الفلاسفة، فالعكس تماما هو الصحيح "إلى درجة يجعلون معها الفلاسفة عدلاء للأنبياء" (ص 283). ولا أنهم دعوا تابعهم إلى ألا يقلد "أقاويل الفلاسفة"، فالفلاسفة عندهم "ورثة الأنبياء" و"الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة". وإن نددوا باختلاف أراء الناقصين من الفلاسفة وتناقض أقاويلهم، فلأن الحقيقة عندهم واحدة وإن نطقت بلسانين: النبوة والفلسفة (ص 284). **وليس صحيحا** أنهم عادوا المنطق بل جعلوا منه "أشرف الأدوات" (ص 285) أما قولهم أن المنطق "إنما يحتاج أليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد"، على حين لا تحتاجه البتة "النفوس الصافية غير المتجسدة"، و"النفوس الفلكية التي صفت من درن الشهوات الجسمانية". فهم لا يعنون بذلك المنطق بمعناه الفلسفي بل المنطق اللفظي، أي الكلام وعبارة اللسان " (ص 286). "ونظرا إلى النزعة الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة التي يصدر عنها الإخوان، والتي تحكمها أصلا وأساسا ثنائية النفس والجسد[...] فقد تصوروا في قبالة الإنسان البشري العادي الذي لا يستطيع أن يستغني بلغة النفس، التي هي الفكر، عن لغة الجسد التي هي اللفظ، تصوروا إنسانا أعلى من ماهية شبه إلهية، قادرا على أن يتحرر من أسر الجسد والطبيعة [...] وأن يدخل مع أنداد له و"إخوان" له من البشر المتسامين فوق الشرط البشري في حوار فكري وتواصل روحي خالص لا يمر بقناة اللغة وكدورتها".(ص 287)

"حقيقة إخوان الصفاء"

وهنا يطرح طرابيشي عدة أسئلة: من هم إخوان الصفاء؟ لما تسموا بهذا الاسم؟ من هم المؤلفون الحقيقيون للرسائل؟ متى كان تاريخ التأليف؟ ولأي غرض؟

الاسم: لم يكن في البداية لاسم إخوان الصفاء أية دلالة باطنية. فهو مستقى من رموز المملكة الحيوانية ل"**كليلة ودمنة**" وما كان بينهم من تضامن وتآزر أنجاهم من شباك الصائدين. و "كليلة ودمنة" كتاب ذي "طابع "علماني" مكشوف" (ص 289).

أما **المؤلفون** فلم يكونوا يؤلفون جمعية سرية بل جمعية مغفلة. والفارق يكمن في كون السرية تلزم الأشخاص والأسماء، أما الغفلية فتطال الأسماء دون الأشخاص، وهي علامة على نشاط يريد نفسه جماعيا. وقد ورد ذكر خمسة من أسمائهم في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي. أولهم زيد بن رفاعة، الذي كان التوحيدي يغشى مجلسه، وأبو سليمان محمد بن معشر البشتي (المعروف بالمقدسي)، وأبو الحسين علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي. والتوحيدي يعرف ثلاثة منهم: زيد بن رفاعة والمقدسي والزنجاني (ص 292-291).

ويعود **تاريخ التأليف** إلى عصر التوحيدي بالذات (حوالي سنة 373 هج). أما الشاهد "القديم" الوحيد الذي يعتمده الجابري لتكذيب شاهد العيان (التوحيدي) فهو شاهد ملفق مصدره عارف تامر (وهو باحث سوري معاصر من الإسماعلية) وهو نص مزعوم للقاضي النعمان بن حيون. وغاية هذا الشاهد تقديم تاريخ تأليف الرسائل إلى منتصف القرن الثالث في حين أنها كتبت في الربع الأخير (ص296-294).

وبالرجوع إلى رسالة "**الأصول والأحكام**" لحاتم بن عمران، الذي لقي مصرعه سنة 497هج، يتبين أن رسائل إخوان الصفاء، حتى نهاية القرن الخامس على الأقل، لم تكن مدرجة ضمن البرنامج المذهبي للدعاة الإسماعيليين، ولا من قبل الأجهزة الأيديولوجية للدولة الفاطمية وهي في أعز مجدها. وما يستشف من رسالة حاتم بن عمران هو أن خصوم الإسماعيلية من "أهل السنة والجماعة" هم من نسب رسائل إخوان الصفاء للإسماعلية. وغرضهم ضرب الفلسفة والإسماعيلية معا (ص 300-299).

والقراءة الداخلية للرسائل تبين **استحالة تأليفها قبل النصف الثاني للقرن الثالث**. فهي تستشهد بابن الرومي والمتنبي. وتذكر الدولة السامانية (261 إلى 379هج). وتذكر أبي معشر بن محمد المنجم (توفي سنة 272هج). وتذكر الأشاعرة. وتستشهد بالفارابي. وشرحهم لكتاب البرهان لأرسطو الذي لم يترجم إلا في عصر الفارابي. كما أنها تتميز بطابع موسوعي لم تتوفر شروطه إلا في الثلث الأخير من القرن الرابع، بعد حركة الترجمة وبعد أن تطورت منظومة العلوم والفنون بما فيه كفاية ليعاد بناؤها في موسوعة (ص 306-302).

الغرض من تأليف الرسائل

"طبقا للرواية الإسماعيلية، بتأويلها الجابري، فإن الإمام المستور أحمد لم يأخذ المبادرة إلى تأليف رسائل إخوان الصفاء إلا ليفسد خطة المأمون في تبديل "شريعة جده" بزخرفتها ب"الفلسفة وعلوم اليونانيين". وبالمقابل، وطبقا للرواية التوحيدية، فإن إخوان الصفاء، لم يأخذوا بدورهم المبادرة إلى تأليف رسائلهم إلا بهدف "غسل الشريعة وتطهيرها بالفلسفة" بعد أن "دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات". وواضح أن كلا من الروايتين تنقض الأخرى نقضا عنيفا. (ص 306)

ثم يعرض طرابيشي **المساجلة التي جرت بين المقدسي (الإخواني) وأبي سليمان السجستاني**، كما عرضها أبو حيان التوحيدي ليبين أن الجابري قرأها بحيث تتطابق مع أطروحته بحيث قولها عكس مضمونها (ص 317-307). ويعلق طرابيشي في سياق العرض قائلا: "وبالإحالة إلى النص تحديدا، فإننا لا نماري في أن مدار المساجلة هو حول الجمع أو الفصل بين الفلسفة والشريعة. كما لا نماري في أن إخوان الصفاء، ممثلين بالمقدسي، انتصروا لمبدأ الجمع انتصار السجستاني لمبدأ الفصل. ولكن الإخوان – وهنا يبدأ خلافنا الجذري مع القراءة الجابرية – انتصروا لمبدأ الجمع من موقع تأمير الفلسفة، على حين انتصر السجستاني لمبدأ الفصل من موقع تسييد الشريعة. وبعبارة أخرى، لقد كان الإخوان في جمعهم أقرب موقعا من البرهان منهم إلى البيان، بينما كان السجستاني في فصله أقرب موقعا إلى البيان منه إلى البرهان

(ص 311-310). وبعد العرض يطرح السؤال: "النأت أخيرا، قبل طي صفحة مساجلة السجستاني ضد إخوان الصفاء، إلى السؤال الحاسم: هل كان إخوان الصفاء إسماعيليين أو دعاة مروجين للأيديولوجيا الإسماعيلية كما يؤكد الجابري بمنتهى الوثوق وبمنتهى الطمأنينة إلى المصادر الإسماعيلية المتأخرة؟" ويجيب بأنه لو صح ذلك لما فوت السجستاني (محامي دفاع "الأيديولوجية السنية للدولة العباسية" كما يسميه الجابري) على نفسه "ضبطهم في الجرم المشهود"، خاصة وأن الإسماعيلية كانت في فترة المناظرة (حوالي 375هج) قد تحولت إلى خطر أيديولوجي وسياسي داهم للدولة العباسية مع قيام الدولة الفاطمية في مصر ابتداء من العام 369 هج. (ص 317)

نوافي التسمعل

تحت هذا العنوان يقوم طرابيشي بجرد الدلائل على أن إخوان الصفاء لم يكونوا إسماعيليين وتتمثل في: أ - "التسوية بين الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين" (ص 318). ب - "التسوية بين عثمان وعلي في المقتل" (ص 320). ج - "توقير عائشة" (ص321). د - "التسوية بين النواصب والروافض" (السنة والشيعة) (ص 322). ه - "نقد التشيع" (ص 323). و - "نقد المسبّعة" (الذين يقدسون الرقم سبعة) (ص 326). ز - "نقد الأشاعرة": "ومع أن هذا دليل غير مباشر، لكنه حاسم الأهمية، شكلا ومضمونا، في نفي شبهة الإسماعيلية عن إخوان الصفاء. فمن حيث الشكل أولا نجد إخوان الصفاء، ودوما في إطار التنديد ب "ما هو موجود بين أهل الديانات والمقالات من العداوات والمباغضات والملاعنات"، يدرجون في عداد "أهل الشرائع المختلفة" الذين "يقتل بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا"، لا فرق "الملة العبرانية مثل العينية والسمعية"، وفرق "الملة السريانية كالنسطورية واليعقوبية"، فحسب، بل كذلك – وأساسا – فرق الملة الإسلامية مثل "النواصب والروافض والمجبرية والقدرية والخوارج والأشاعرة وغير ذلك." **وما يستوقفنا في هذا النص ليس تكرار الإخوان لموقفهم المبدئي في التعالي فوق الفرق، بل في التسوية بين "النواصب والروافض"، بل إدراجهم "الأشاعرة" في عداد هذه الفرق.** فمعلوم أن أبا الحسن الأشعري، الذي أعطى هذه الفرقة اسمه، هو من مواليد 260 هج، وأنه لم يتنكر لمذهب المعتزلة الذي اعتنقه منذ فتوته إلا بعد أن بلغ الأربعين من العمر. وعليه لا تكون الأشعرية قد شرعت بالتكون كمذهب مستقل، وتحت هذا الاسم تحديدا، إلا ابتداء من مطلع القرن الرابع للهجرة". والحال أن رسائل إخوان الصفاء قد ألفت، بموجب الرواية الإسماعيلية-الجابرية، في زمن المأمون، أي مطلع القرن اثالث للهجرة. فلو صحت هذه الرواية، فكيف يحضر الأشاعرة بالاسم في نص يسبق تاريخ تحريره تاريخ نشأتهم بقرن كامل؟ وعلاوة على مسالة الاسم الشكلية هذه، فإن النقد المضموني الذي يوجهه إخوان الصفاء إلى الأشاعرة يصيب نقطة المقتل في النظرية الأكثر تمييزا لمدرستهم: نفي **الفاعلية الطبيعية** وإقالتها لصالح **الفاعلية الإلهية المطلقة**. ففي رسالة تكوين "المعادن"، وهي الخامسة من رسائل "الجسمانيات الطبيعيات"، يشير الإخوان إلى "طائفة من المجادِلة أنكرت أفعال الطبيعة لما جهلت ماهية الطبيعة نفسها... فنسبت كل أفعال الطبيعة إلى الباري، جل ثناؤه، حسنة كانت أو سيئة، خيرا أو شرا... ووقعت بذلك في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك"[1] (ص 330-329).

نظرية المعرفة

"عندما يكون الخندق المحفور بين فريقين عميقا بعمق الخندق الذي يفصل بين إخوان الصفاء والإسماعيليين، فلا بد أن تشمل حفرته نظرية المعرفة. [...] ف "الإسماعيلية يقولون بالإمامة لا في مجال الدين وحده، بل حتى في مجال العلم [...] وقد وظف الاسماعلية "الجدلية الأرسطية عن العقل الفاعل والعقل المنفعل ليقولوا بفاعلية مطلقة ل "عقول النطقاء عليهم السلام" وبانفعالية لا تكاد تقل إطلاقية للعقول الطبيعية." وهذه "الوساطة الإمامية، الحاضرة كل الحضور في نظرية المعرفة الإسماعيلية، غائبة كل الغياب في نظرية المعرفة الإخوانية. فتصور إخوان الصفاء لآلية المعرفة ولمصادرها وضعي خالص، أو يكاد يكون كذلك. فهو تصور وضعي محض عندما يحددون مصادر المعرفة بثلاثة: "واعلم أن كل واجد من البشر شيئا – إذا وجد شيئا – فإن وجدانه له لا يخلو من إحدى الطرق الثلاث: إما بإحدى اقوى الحساسة... وإما بإحدى القوى العقلية، التي هي الفكرة والروية والتمييز والفهم والوهم الصادق والذهن الصافي، وإما بطريق البرهان الضروري... التي هي طريق الاستدلال. وليس للإنسان طريق إلى المعلومات غير هذه".[2] (ص 336- 337)

"وحتى عندما يتراجع إخوان الصفاء بعض التراجع عن هذا التصور الوضعي المحض للآلية المعرفية، ويضيفون إلى مصادر المعرفة الطبيعية الثلاثة رابعا من طبيعة "الدنية" إن جاز التعبير – يتمثل ب "الوحي والإلهام" – فإنهم يجعلون مرتبته **فوق العقل الغريزي، ولكن دون العقل المكتسب**". (ص 338)

نظرية الفيض

"إذا صدقنا الإبستيمولوجيا الجغرافية الجابرية، فإن "الصيغة المشرقية" من الأفلاطونية المحدثة تفترق عن "الصيغة المغربية" من حيث "الكيفية التي وظفت بها كل منهما نظرية الفيض". فالتوظيف المشرقي، بحكم أصله الحراني المزعوم، كان لا بد أن يتبنى "نظرية العقول العشرة". أما التوظيف المغربي، الخاضع لمعطيات العقيدة المسيحية خاصة، في روما مع أفلوطين، فكان لا بد أن يحصر الفيوضات بثلاثة توافقا مع عقيدة "التثليث المسيحي". (يلاحظ طرابيشي في الهامش أن الجابري قام "بتنصير" لأفلوطين بالاستباق الكرونولوجي لعقيدة التثليث المسيحي) (ص 340). ويرد طرابيشي

[1] **الرسائل**، ج 2، ص 128- 130

[2] المصدر نفسه، ج 3، ص 232

"أن إخوان الصفاء إن يكونوا قالوا بالفيض فإنهم ما قالوا بالعقول العشرة، ولأن المتكلمين الإسماعيليين إن يكونوا قالوا بالعقول العشرة فقد أبوا إباء صريحا وعنيدا القول بالفيض." واقطاب الفيض عند إخوان الصفاء، كما عند أفلوطين، ثلاثة لا عشرة: **الله والعقل والنفس**. بل إنهم في تثليثهم هذا، يتقيدون بالقاموس الأفلاطوني إلى حد الاستعاضة في بعض نصوصهم عن "الله" ب "الواحد" [...]". (ص 340- 341)

نظرية الإمامة

الإسماعيلية مثل سائر الشيعة مذهب إمامي، في حين "أن إخوان الصفاء طعنوا، من حيث المبدأ بالذات، في معيارية قضية الإمامة في التفرقة بين فرق الأمة، وربأوا بأنفسهم عن الانخراط في دوامة ذلك الصراع الدموي [...] "ويقول الإخوان في الفصل الذي يعقدونه من "رسالة الآراء والديانات" في "بيان سبب اختلاف العلماء في الإمامة": "اعلم أن مسالة الإمامة هي أيضا من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وأكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وابيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافا على خلاف، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب حتى لا يكاد يحصى عددها إلا الله".[1] (ص347- 348)

"وإذ يضع الإخوان النصيين واللانصيين [الذين يقولون بأنه نُصّ على الإمامة وخصومهم] من المختلفين في قضية الإمامة في سلة واحدة، فإنهم لا يكونون أخرجوا أنفسهم من معمعة الصراع فحسب، بل أثبتوا أيضا بشكل غير مباشر عدم انتمائهم إلى الشيعة أو إلى الإسماعيلية أو إلى أي فرقة مقتتلة أخرى من فرق المسلمين فالنص عندهم واللانص سيان، لأن نظريتهم في الإمامة تقوم [...] على غير هذا الأساس." (ص 348)

والإمامة عندهم (بصفتها ضرورة للاجتماع البشري) لا تقوم على مبدأ الوراثة، وتبقى المفاضلة بين المرشحين للإمامة مفتوحة. وإذا اجتمعت الخصال في واحد يصلح ليكون خليفة، أما إذا تفرقت الخصال في جماعة فالإمامة يمكن أن تكون جماعية (ص 351). كما ميزوا بين خلافة النبوة وخلافة الملك وبذلك بذروا بذرة أولى "للعلمانية" في الثقافة العربية. وقد ميزوا بين خصال النبوة وخصال الملك. (ص 352)

الانفتاح المذهبي

"ليست الإسماعيلية فرقة عادية، كعشرات غيرها، من فرق الإسلام. فلئن تكن فرقة دينية بالمعنى القديم للكلمة، فهي أيضا مذهب **أيديولوجي** بالمعنى الحديث للكلمة[...] وخلافا لسائر أهل الفرق في الإسلام، فإن الإسماعيلية قد تميزت، لا بإنتاج مقالات وشتات من الآراء والاعتقادات، بل ببلورة **جسم متماسك مكتف بذاته ناف لما عداه**. وخلافا لسائر "مقالات الإسلاميين" فقد حرصت الأيديولوجيا الإسماعيلية، مثلها مثل ماركسية عصرنا، على أن تكون شمولية. وككل أيديولوجيا شمولية فقد اعتمدت آلية ذهنية مزدوجة: غسل الدماغ وحشو الدماغ في آن معا. ومثلها مثل الأيديولوجيات الشمولية الحديثة، فقد كانت مسكونة بهاجس التحريفية. رغم أنها قامت من الأساس على تقديم **رتبة التأويل على رتبة التنزيل** – أو في أقل الحالات تطرفا – على المعادلة بينهما، فقد حصرت وظيفة التأويل بالأئمة وحدهم." (ص 356)

و"التلويح الدائم بخطر "التحريفية" ينهض دليلا إضافيا على أن الإسماعيلية، مثلها مثل الأيديولوجيات الحديثة الشمولية لا تعرف **المرونة المذهبية**. وعدم المرونة الأيديولوجية هذا هو ما يفسر – جزئيا على الأقل – **الظاهرة الانقسامية** في تاريخ الإسماعيلية التي افترقت منذ وقت مبكر إلى فاطمية وحاكمية، ثم إلى مستعلية ونزارية، ثم إلى مؤمنية وقاسمية، وأخيرا إلى داودية وسليمانية. وصحيح أنه كان وراء هذه الانقسامات صراعات قيادية وسلالية، ولكنها تنكرت دوما **خلف غلاف أيديولوجي صلب** [...] وليس من قبيل الصدفة أن يكون واحد من كبار فلاسفة الإسماعيلية – وهو دوما [الكرماني] مصنف **راحة العقل** - قد أنكر على قارئ كتابه أن يقرأه قراءة فلسفية، وأصر على أن تكون قراءته "على سبيل الديانة"، ومنذرا إياه ب "العذاب الأليم الدائم الأبدي" إذا ما قرأه " على سبيل الديانة ولا ترتيب العبادة". وفضلا عن ذلك، فقد اشترط في قارئه أن يكون "معتقدا لولاية الأئمة الطاهرين ومذاهبهم في العبادة لله رب العالمين". (ص 358-357)

في حين أن إخوان الصفاء يشترطون "في قارئ رسائلهم ألا يأتيهم من **أفق مسدود**، وأول ما يتعهدون له به ألا يقودوه إلى **أفق مسدود**" (ص 359). فهم يتميزون ب: **أ)** الرؤية الكونية والتحلل من خصوصية الزمان والمكان داخل الشريعة الواحدة. **ب)** الانفتاح على الشرائع الأخرى دونما تمييز بين "الحكمة على المذهب السقراطي، والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي، والتعلق بالدين الحنيف" . **ج)** الانفتاح على جميع أشكال التعددية (دينية، مذهبية، إثنية، ثقافية) التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي. **د)** التأكيد على وحدة الأديان حتى وإن اختلفت الشرائع. **ه)** معارضة التعصب الإطلاقي النزعة من موقع النسبية المتبادلة. **و)** قلب منطق الفرقة الناجية وتكريس شرعية الاختلاف. (ص 366-360)

"إن استراتيجية الانفتاح الثقافي هذه، إذ تضع إخوان الصفاء خارج **الشرنقة المذهبية** لفرق عصرهم وما بعد عصرهم، تحدد لرسائلهم طابعا فريدا آخر يتمثل **بالبعد الموسوعي**. فما يقدمه إخوان الصفاء في رسائلهم ل "أخيهم" القارئ هو **دائرة معارف حقيقية** تشمل جميع العلوم والفنون المعرفية المتاحة، في عصرهم، من رياضيات وفلك وهندسة وموسيقى وجغرافية وانثروبولوجيا واثنولوجيا، وفلسفة ومنطق ولغة، وعلوم طبيعة من حيوان ونبات وجماد، وعلوم نفس واجتماع

[1] **الرسائل**، ج 3، ص 493

ودين وسياسة وأخلاق وتدبير مدن، وعلم التنجيم والسحر والعزائم والعين، وعلوم الكائنات الروحية من ملائكة وجن وشياطين، والعلوم الشرعية والناموسية والإلهية، وتتويجا لذلك كله بعلم، أو بشبه علم غير مسبوق إليه في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية: **اليوطوبيا**." (ص 364)

"وإنما من موقع هذا **الانفتاح الموسوعي** على الثقافات والديانات والمذاهب والأجناس واللغات البشرية، والتعالي على العصبيات الدينية والطائفية والإثنية، صاغ إخوان الصفاء نموذجا **لإنسان كوني أعلى**، عابر للخصوصيات وجامع لتعدد من الهويات النسبية، ومجسد لمبدأ التنوع في الوحدة الذي كان ولا يزال علامة فارقة للمذهب الإنساني كما عرف ساعة مجده في الثقافة العربية الإسلامية في قرن إخوان الصفاء والتوحيدي ومسكويه[1]: **إنه الإنسان "العالم الخبير، الفاضل الذكي، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف"**.[2] وأقل ما يمكن قوله إن إنسانا كونيا أعلى كهذا ما كان له أن يكون من الإسماعيلية أو أية فرقة أخرى من فرق الإسلام السنية أو الشيعية: فهو إنسان فوق الفرق وعابر للفرق ورافض لمنطق الفرق، أي بكلمة واحدة: **إنسان إخواني** يصبو إلى أن يكون كل إنسان أخا لكل إنسان في عصر عصفت به الأهواء الفئوية والمذهبية حتى انقرضت – أو كادت – "دولة إخوان الصفاء وخلان الوفاء". (ص 366-365)

المدينة الإخوانية: أسياسية أم روحانية؟

"عندما تثار مسألة العلاقة بين إخوان الصفاء والإسماعيلية لا بد أن تثار أيضا مسالة الموقف السياسي. فالإسماعيلية لم تكن حركة دينية فحسب، بل كانت أيضا وأساسا حركة سياسية تناهض الدولة العباسية وتناضل لإقامة دولتها الخاصة بها. وقد نجحت بالفعل، وبصورة جزئية، في إخراج مشروعها السياسي إلى حيز الوجود من خلال إقامة الدولة العبيدية في إفريقية (=تونس) والدولة الفاطمية في مصر وشبه الدولة النزارية في ألموت[3]. والحكم بتسمعل إخوان الصفاء يستلزم ضمنا أنهم قد صدروا عن مشروع سياسي مطابق. فماذا كان المشروع؟" (ص 367-366)

بعد هذه المقدمة يعرض طرابيشي **ادعاء الجابري بان رسائل إخوان الصفاء تخدم المشروع الإسماعيلي**، بناء على **قرينتين**: تاريخ التأليف (وقد سبق التطرق إلى الخلاف حوله)، وكون الإخوان "محوروا رسائلهم حول موضوع واحد هو النفس". إذ يختم الجابري قائلا: "لقد كان هدف إخوان الصفاء من بناء رسائلهم الإحدى والخمسين على "علم النفس" واضحا مكشوفا: إنه التكوين الأيديولوجي، وبالأخص الإعداد النفسي لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم في سبيل أهداف الحركة. لقد كانت الروحانية التي كرسوها وسيلة لا غاية. لقد جعلوا منها العنصر "المخدر" الذي جعل أتباعهم ينقادون لهم انقيادا أعمى. لقد كانت الروحانية التي كرسوها في رسائلهم والتي استقوها من الفلسفة الدينية الحرانية وسيلة لا غاية. لقد جعلوا منها العنصر "المخدر" الذي جعل أتباعهم ينقادون لهم انقيادا أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف. ففي دور الستر كان الهدف يقدم على أنه بناء "المدينة الفاضلة الروحانية"... أما في دور الكشف، فلقد كان الهدف شيئا آخر تماما: إنه بناء المدينة السياسية، أي الدولة الإسماعيلية. والوسيلة هي الثورة والتضحية بكل شيء بما في ذلك تلك الروحانية نفسها. إنه الاستغلال الأيديولوجي للعلم والفلسفة والدين في أوضح صوت"[4]. وفي الهامش يورد طرابيشي مقطعا آخر للجابري يقول فيه: "إن المتصفح لرسائل إخوان الصفاء ليعجب من ذكاء هؤلاء "الإخوان"، ذكاء لا يخلو من "خبث". لقد عملوا على استغلال العلم والفلسفة السائدين في عصرهم من دون تحيز لأي مذهب مظهرين تسامحا فكريا لا مثيل له، هدفهم استقطاب الأتباع من جميع الملل والنحل والجنسيات وبكيفية خاصة كل المستائين من الوضعية القائمة كيفما كانوا ومن أية جهة كانوا"[5] (ص 368-367).

وفي صفحتين يقدم طرابيشي عرضا لنشأة الحركة الإسماعيلية بمبادرة من عبد الله الأكبر في الثلث الأخير من القرن الثالث، بعد وفاة الحسن العسكري (260 هج) (ص 370-369)، ثم يعلق قائلا: "وبالفعل إن جميع من تحدث من مؤرخي الفلسفة والحياة العقلية في الإسلام، بدءا بطه حسين ومرورا بماجد فخري وانتهاء بحسين مروة، عن حركة المعارضة السياسية المتشيعة التي شكلتها – حسب فرضيتهم – جماعة إخوان الصفاء في مواجهة الدولة العباسية، قد وقعوا في مغالطة زمنية anachronisme إذ غاب عنهم أن هذه الدولة العباسية لم تكن في الوقت الذي صنف فيه الإخوان رسائلهم سنية إلى هذا الحد، بل كانت واقعة على العكس تحت الهيمنة المباشرة لأمراء بني بويه المتشيعين، وهذا في العراق كما في فارس كما في خراسان" (ص 372).

وليس صحيحا، أيضا، كما يدعي الجابري "أن الإخوان محوروا رسائلهم حول علم النفس حصرا. فهم لم يخصوه إلا بعشر رسائل من رسائلهم الإحدى والخمسين، بينما خصوا علوم الرياضيات بست رسائل، وعلوم المنطق بخمس، وعلوم الطبيعة بعشر. ثم حتى لو صح [...] أن الإخوان قد وحوروا رسائلهم حول علم النفس لما كانوا أثبتوا بذلك سوى انتمائهم إلى الأفلاطونية المحدثة التي فرضت عليهم نفسها فرضا آسرا من خلال كتاب **أثولوجيا** المنحول على أرسطو. ولكن حتى

---

[1] أنظر أطروحة محمد أركون: النزعة الإنسانية العربية في القون الرابع الهجري العاشر الميلادي:
L’humanisme arabe au IVe-Xe siècle, Vrin 2è édition, Paris 1982

[2] **الرسائل**، ج 2، ص 376

[3] ألموت تعني أله-أموت أي عش النسر
[يجب التوضيح أن الدولة العبيدية هي نفسها الدولة الفاطمية]

[4] **نحن والتراث**، ص 224-226

[5] المرجع نفسه، ص 240

لو كان المذهب الإخواني نفسيا خالصا، فإنه لا يمت بصلة إلى المذهب النفسي الإسماعيلي أو إلى السيكولوجيا الألموتية. فالإخوان قد جعلوا خلاص النفس بيدها، إما عن طريق الدين إذا كانت مريضة، وإما على طريق الفلسفة إذا كانت صحيحة." أما "خلاص النفس عند متكلمي الإسماعيلية فليس بيدها، بل بتتبعها وانتمائها للأئمة. فليس للنفس عندهم من سؤدد ذاتي، وليس مرجعها حتى إلى العقل الذي هي له حامل. فليس تضل النفوس كما تضل نفوس الفلاسفة، "أولئك الذين باعوا آخرتهم... واعتمدوا عقولهم، ولم يتبعوا أولياء الله للهداية إلى طريق الرشاد في الخلاص".[1] (ص374-373)

و دولة الإخوان "أبعد ما تكون عن الدولة السياسية، و [...] مشروعهم ليس ذلك المشروع السياسي التآمري الذي يعزوه إليهم (الجابري)، بل هو مشروع فلسفي أخلاقي يستعير اللغة السياسية للعصر ويغرف على سعة من قاموس "المعارضة" الإمامية ليرمز –من منظور ما سماه بعض الدارسين بحق "الأفلاطونية المحدثة الإسلامية" - إلى ضرورة قيام دولة الروح وفناء دولة المادة".(ص 377)

"والواقع أنه بدلا من أن يوظف الإخوان رسائلهم في خدمة السياسة، فقد وظفوا لغة السياسة السائدة في عصرهم في خدمة استراتيجيتهم في الإحياء الروحي. فهم عندما يتحدثون بلسان أنفسهم عن "ظهور أمرنا، وخروج مهدينا، وقيام قائمنا، وطلوع شمسنا، وخروجنا من كهفنا"، فإنهم إنما يتحدثون **بلغة كنائية** [من الكناية] لا تحيل إلى أي مشروع إمامي واقعي من مشاريع "فرق الشيعة" التي تعدى تعدادها –مثل فرق السنة – السبعين بحسب إحصاء النوبختي. فالقيامة التي يضعونها نصب أعينهم هي "القيامة الكبرى"، التي سيكون حدوث أمرها في الآخرة بعد "تلاشي الأمور الطبيعية وخراب المحاسن الدنيوية. ولهذا أيضا، فإن المدينة الفاضلة التي يبشرون بها تفتقد كل صفات المدينة الواقعية، وكم بالأحرى السياسية، لتمثل محض **مدينة روحية** لا وجود لها، ولا يمكن أن يكون لها وجود، إلا في محض الأذهان من دون الأعيان، مدينة للنفوس لا للأجساد." (ص 379-378)

"وقد يكون إيغالهم في الرمزية، فضلا عن الطوباوية، سببا إضافيا لبقاء مشروعهم الثقافي-الأخلاقي بلا وراثة. فاستعمالهم لرموز الحركات السياسية الإمامية في عصرهم –وإن بغرض توظيفها لأهداف روحية لا سياسية - قد أفسح المجال أمام أشد الحركات الإمامية تطرفا، ونعني الإسماعيلية، لأن تضع اليد على تراثهم وتصادره لحسابها الخاص. وربما كان هذا بالتحديد المظهر الأكثر درامية لفشل المشروع الإخواني: فإخوان الصفاء الذين ما اجتمعوا وكتموا أسماءهم وبثوا رسائلهم مغفلة من التواقيع إلا توكيدا منهم على ضرورة **العمل الجماعي** والتعالي فوق التفرق **الفئوي للأمة**، انتهى بهم المطاف إلى أن أُعتُدوا **فرقة شديدة التفرق من الأمة**، وما كفى الإخوان أن فرضت عليهم على هذا النحو **الإقامة الجبرية في المنفى الإسماعيلي**، بل إن هذه الإقامة – التي كان يمكن أن تكون مؤقتة – جنحت إلى أن تصير مؤبدة منذ تمت المصادقة، من قبل بعض المستشرقين [غولدزيهر] ومؤرخي الحياة العقلية في الإسلام – وآخرهم (الجابري) – بلا أي حذر نقدي وبلا إعادة دراسة معمقة للملف الإخواني، على المصادرة الإسماعيلية لصك ملكية تراثهم." (ص 381-380))

ويختم طرابيشي هذا الفصل حول إخوان الصفاء قائلا: "وبانتظار أن يعاد فتح الملف الإخواني وتحريره – بفضل مناهج حفريات المعرفة – من خناق الهوى الأيديولوجي، فإننا قد نغامر هنا بتقديم تعليل إضافي للفشل التاريخي لإخوان الصفاء كفريق عمل جماعي. فمن يقرا رسائل الإخوان ويعيد قراءتها بتمعن يمكنه أن يلاحظ بعض الاختلاف في صياغة مصنفي الرسائل **للإشكالية المركزية** الإخوانية: إشكالية التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فقد كنا رأينا مصنف ليالي **الإمتاع والمؤانسة** يؤكد أن الهدف الذي اجتمعت عليه العصبة الإخوانية هو "غسل الشريعة وتطهيرها بالفلسفة" بعد أن "دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات". **وبموجب هذا التشخيص، يكون المريض هو الشريعة، والطبيب هو الفلسفة.**" (ص 381)

لكن "هناك من الرسائل ما يضع الشريعة والفلسفة على قدم المساواة في المصدر والمقصد: "اعلم أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل ويختلفان في الفروع. وذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل إنها التشبه بالإله بحسب طاقة البشر..." (ص 382-381)

"ولكن هناك أيضا من الرسائل ما يقدم الأنبياء على الفلاسفة في المنزلة كما في مستهل الرسالة السابعة والأربعين: "اعلم أيها الأخ... أن أخيار العقلاء هم العلماء، وأعلى العلماء درجة وارفعهم منزلة هم الأنبياء عليهم السلام، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة والحكماء"[2]. والحال أن الرسالة التالية الثامنة والأربعين – وهي السابعة من العلوم الناموسية والشرعية – تشير لا إلى وجود **اختلاف** في مواقف إخوان الصفاء، قد يكون مرده إلى تعدد هويات مصنفي الرسائل وتباين أقلامهم، بل إلى وجود **خلاف**." (ص 382)

"إن نهاية إخوان الصفاء، إذا، غير بدايتهم. والحساسية التي صنفت بها الرسائل الرياضية والفلسفية، وهي التي تشغل المجلدين الأول والثاني من الموسوعة الإخوانية، هي غير الحساسية التي صنفت بها الرسائل النفسانية والناموسية التي تشغل المجلدين الثالث والرابع من الموسوعة. ولا شك أن هذا الاختلاف في الحساسية يعود إلى اختلاف أقلام المصنفين وتمايز أمزجتهم الفكرية. ولكنه يعود أيضا، على ما يخيل إلينا، إلى الخلاف الذي دب في صفوف إخوان الصفاء بصدد إشكاليتهم المركزية بالذات، وغلبة أنصار التوجه الديني الروحي منهم على أنصار التوجه الفلسفي العقلي. وهذا التطور يجد تعبيره في **الرسالة الجامعة**." (ص 384)

[1] **راحة العقل**، ص 588- 950
[2] **الرسائل**، ج 3، ص 30

ولا ينفي طرابيشي **احتمال التلبيس**، ويعلل ذلك في الهامش قائلا: "لا ننس أن مخطوطة **الرسالة الجامعة** قد استقيت من خزائن الكتب الإسماعيلية في الهند، وبالاستناد إلى ناسخين متأخرين. ولعل ذلك ما يفسر قوة حضور الفكرة الإمامية في **الرسالة الجامعة** واعتبار "الأئمة المهديين"، هم "ورثة الأنبياء"، وليس الفلاسفة والعلماء الحكماء، كما في عموم الرسائل الإخوانية". (هامش ص 385)

"ومع ذلك كله، ورغم المسافة التي تفصل **الرسالة الجامعة** عن بقية الرسائل الإحدى والخمسين من حيث الغلو في التغليف بالغلاف الديني، فإن عبق الروحانية الذي يفوح منها يظل مميزا لها عن إنتاج الفكر الديني التقليدي في الثقافة العربية الإسلامية. فهي تنفرد بتقديم مقاربة روحية للإسلام لا تجد ما يضارعها سوى النتاج النظري للتصوف. وحسبنا قرينة على ما نقول أن خمسمائة من الآيات الستمائة التي يسور بها إخوان الصفاء **رسالتهم الجامعة** هي من المكيات. والحال أن مكيات القرآن تقوم للتشريع الروحي مقام المدنيات للتشريع المدني. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الحركات الأيديولوجية الحديثة الساعية على **تسييس الإسلام** تعتمد اعتمادا طاغيا في بناء ترسانتها الأيديولوجية على المدنيات دون المكيات. ومن هنا بالتحديد يعاود المشروع الإخواني في **الرسالة الجامعة** كما في سائر الرسائل الإحدى والخمسين اكتساب **حيوية معاصرة.** ففي زمن صعود مد الإسلام السياسي هذا قد يكون مفيدا استحضار المشروع الإخواني لتشييد مدينة **روحانية** هي الأولى والأخيرة في نوعها في تاريخ الإسلام." (ص 385)

الفصل الخامس: المماثلة كمنهج للعقل المستقيل؟

"ليس العرفان في نظر (الجابري) رؤية فلسفية - دينية للعالم حسب، وليس موقفا وجوديا - وجدانيا من العالم فحسب، بل هو أيضا نظرية في معرفة العالم أيضا. ولهذه النظرية المعرفية منهج واحد وحيد هو "الكشف" كما يسميه الصوفية الإسلاميون، أو المماثلة analogie كما يترجم (الجابري) بالمرادفة عنهم". يقول الجابري:" نحن نؤمن بقدرة العقل على تفسير ما يسميه العرفانيون الكشف. وقد قدم العقل، فعلا، تفسيرا لذلك منذ أرسطو، وذلك حينما لاحظ هذا الأخير أن الفيثاغوريين، وهم فرقة فلسفية تدعي المعرفة بالأسرار، يعتمدون المماثلة منهجا لهم، وأنهم لا يبحثون عن علل الأشياء وأسبابها كما يجب أن يكون البحث، بل بالعكس يتعاملون مع الظواهر بصورة تجعلها تستجيب لآرائهم الخاصة المسبقة. إنهم يبذلون كل جهودهم، كما يقول أرسطو، لجعل الظواهر تتكيف مع معتقداتهم [هنا يفتح (الجابري) هامشا ليحيل قارئه إلى الصفحات 13-17 من كتاب بيير دوهيم: نظام العالم Le système du monde] . ومعروف أن الفيثاغوريين مصدر أساسي من مصادر الفكر العرفاني. وكما سبق أن بينا، فإن اعتماد العرفان الإسماعيلي المماثلة صراحة كمنهج مفضل لديهم ربما يكون أثرا لحضور الفيثاغورية حضورا قويا في فلسفتهم، ومعروف أنهم ينتسبون صراحة إلى فيثاغورس إذ يصرحون في مستهل **رسائل إخوان الصفاء**، وفي أماكن أخرى منها، أنهم يتبعون منهج الفيثاغوريين. أما الكشف الذي يدعيه المتصوفة "السنيون" (يضع الجابري الكلمة بين مزدوجتين كما لو أنه لا يصلح أصلا أن ينسب المتصوفة إلى السنة)، فلم ير فيه زملائهم البيانيون غير عملية ذهنية معروفة جدا لديهم، تقوم على أن "النظير يذكر بالنظير" أي على المماثلة".[1] (ص 388-387)

"فهل المماثلة منهج عرفاني حقا؟ بل هل هي منهج العقل العرفاني حصرا من حيث هو عقل مستقيل؟"

و"الدليل الوحيد الذي يسوقه (الجابري) على دعواه الجزافية هذه هو أن أرسطو، فيلسوف العقل الذي يضع الجابري سلطته فوق سلطة العقل نفسه، سبق له، بشهادة دوهيم، مصنف **نظام العالم**، أن أكد أن الفيثاغوريين، رواد العرفان في الفلسفة اليونانية، "يعتمدون المماثلة منهجا لهم". (ص 388)

ويزيد طرابيشي أنه لن يدخل في نقاش حول مدى عرفانية الفيثاغوريين، إذ تكفي الإشارة إلى أن العرفان يعود ظهوره إلى بدايات العصر المسيحي، بإقرار الجابري نفسه، أما الفيثاغوريون الذين يتحدث عنهم أرسطو فهم من مُجايلي مفصل القرنين السادس والخامس ق م. لكن "أرسطو لا ينتقدهم، في كل مرة ينتقدهم فيها مذهبهم، إلا في سياق الإقرار بدورهم في إنشاء علم الرياضيات." [...] "إذا، فالفيثاغوريون الذين يدخل أرسطو في نقاش معهم هم الفيثاغوريون الرياضيون المتقدمون، لا الفيثاغوريون العرفانيون المتأخرون". وفي الهامش يلاحظ أن الفيثاغورية المحدثة التي غلبت القيمة الصوفية للعدد على قيمته الرياضية فإنها تعود إلى ختام القرن الأول ق م ومطلع القرن الأول ب م. (ص 288-289)

وتجدر الإشارة إلى أن النص، الذي يستشهد به الجابري، يورده بيير دوهيم في سياق الإشادة بدور الفيثاغوريين في علم الفلك. فهم قالوا بكروية الأرض؛ ونفوا مركزيتها للكون؛ وأثبتوا حركة دورية لها، لكن ليس حول نفسها او حول الشمس، بل حول ما أسموه ب "النار الكونية". وفي ختام هذه الإشادة يورد دوهيم شهادة أرسطو في كتابه **السماء**: "إن الفيثاغوريين... يعتقدون أن الجسم الأنبل يوائمه الموضع الأنبل، وأن المواضع النهائية أنبل من المواضع المتوسطة، وأخيرا أن المواضع النهائية هي الحد الأقصى والمركز. ومن هنا **يستنتجون بالمماثلة** أن ليست الأرض هي التي تشغل مركز فلك العالم، بل النار".[2] "هذا هو النص – اليتيم – الذي اعتمد عليه (الجابري) ليقول إن العقل، ممثلا بأرسطو، اقتدر منذ وقت

---

[1] **بنية العقل العربي**، ص 375

[2] أنبه القارئ أن هناك خطأ في اسم المرجع، إذ ورد اسم أرسطو عوض كوبرنيك

مبكر على تفسير **لاعقلانية** العرفانيين، ممثلين بالفيثاغوريين، وذلك "حينما لاحظ هذا الأخير أن الفيثاغوريين، وهم فرقة فلسفية سرية تدعي المعرفة بالأسرار، يعتمدون المماثلة منهجا لهم". (ص 390-391)

يلاحظ طرابيشي أن الجابري لم يرجع إلى كتب أرسطو مباشرة بل إلى كتاب بيير دوهيم: "نظام العالم، تاريخ المذاهب الكسمولوجية من أفلاطون إلى أرسطو [كوبرنيك]، الذي قد يكون اعتمد على ترجمة غير دقيقة لنص أرسطو. فترجم دوهيم تنطوي على غلطتين: "فلا الاعتقاد المنسوب إلى الفيثاغوريين هو اعتقادهم، ولا المنهج المعتمد عليه في وضع هذا الاعتقاد موضع التطبيق هو منهج المماثلة." (ص 392).

وبعد إثباته لنص أرسطو، يلاحظ طرابيشي أن ما "يأخذه أرسطو على الفيثاغوررين ليس اعتمادهم على المماثلة، بل استخدامهم لنوع من الاستدلال بالمثل: فما دام العشرة عندهم عددا تاما، فلا بد أن يكون عدد الكواكب تاما هو الآخر. وهكذا يضيفون إلى فلك النجوم الثابتة، والكواكب السيارة الخمسة (زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد)، والشمس والقمر والأرض، كوكبا افتراضيا عاشرا سماه فيلولاوس الفيثاغوري الأرض المقابلة." (ص 395)

أرسطو والمماثلة

"من يقرأ الفصل الذي يعقده (الجابري) عن المماثلة كمنهج عرفاني يتراء له أن أرسطو كان خصما لدودا لهذا المنهج". والواقع هو أن أرسطو إن يكن "اشتهر بأنه مخترع **القياس الجامع**، وهو أس الأسس في المنطق البرهاني، فليس ينبغي أن يغيب عنا أنه هو أيضا مخترع، أو على الأقل صائغ مفهوم المماثلة."(ص 397). وإن كانت أسبقية أرسطو تنحصر في الصياغة المفهومية لمبدأ المماثلة، فإن النموذج العيني الذي اعتمده في هذه الصياغة فقد وجده لدى الفيثاغوريين، الذين قدموا النموذج الأتم للمماثلة كما يتمثل في المعادلة الرباعية الحدود: أ : ب = ج : د ، أو أ/ب = ج/د (وكمثال: ¾ = 6/س تمكننا من الاستنتاج أن س=8). "وقد كان الغرض من وضع هذه المعادلة رياضيا صرفا، ولا يمت بأي صلة إلى ما سيعرف لاحقا بالعرفانيات الفيثاغورية" (ص 398). وقد طبق أرسطو منهج المماثلة الرياضية في مجال العدالة القضائية، بينما طبق منهج المماثلة البنيوية الوظيفية في مجال العلم البيولوجي (ص399- 400).

"والواقع ان البيولوجيا الأرسطية ليست هي المسرح الوحيد لاشتغال منهج المماثلة. فلئن يكن أرسطو قد اتخذ من المماثلة مبدأ للتصنيف العملي في مجال علم الحيوان، فإنه قد اتخذها في مجال العلم الطبيعي سبيلا إلى صياغة المفاهيم النظرية. وكما لاحظ دارس **"المنطق والمنهج لدى أرسطو"**، فإن المفاهيم الأساسية التي تتحكم بالطبيعيات الأرسطية بجملتها – وليس فقط البيولوجيا – قد تم استخلاصها عن طريق المماثلة. يصدق ذلك على المفهوم الأرسطي للحركة، بل على مفهوم الطبيعة نفسه."[1] بل إن الدارس نفسه يلاحظ أن مفهوم أرسطو عن الحد الأوسط – وهو أس الأسس في منطقه وفي قياسه الجامع – منبن انبناء تماثليا".[2] (ص 402-403)

"بل قد نستطيع أن نقيم مثل هذه العلاقة الأنالوجية بين الطبيعيات وما بعد الطبيعيات الأرسطية بجملتها من منطلق المقابلة بين متغيرات ما دون فلك القمر وثوابت ما فوق القمر، أي بين موجودات العالم التحتي الفانية وموجودات العالم الفوقي الخالدة، وبكلمة واحدة بين بشر الأرض وآلهة السماء. **فالثيولوجيا الأرسطية هي في التحليل الأخير انثروبولوجيا مقلوبة**. وفي هذا القلب تضطلع المماثلة بدور طليعي بوصفها منهجا مميزا لمقاربة المجهول انطلاقا من المعلوم. ذلك أن الأشياء مهما اختلفت في ذواتها، فإنها تبقى في عللها ومبادئها واحدة." (ص 403-404)

المماثلة والمنطق الحديث

"بعد تزييف موقف أرسطو، عميد النظرية المنطقية القديمة، بهدف تصويره وكأنه خصم لدود لمنهج المماثلة، يأتي (الجابري) إلى النظرية المنطقية الحديثة، ليؤكد خصومتها هي الأخرى للمماثلة بوصفها منهجا عرفانيا. هكذا يقول: " إننا نريد هنا، رفعا لكل لبس وقطعا للطريق أمام كل تلبيس، أن نوضح حقيقة المماثلة التي يعتمدها العرفانيون وقيمتها المعرفية، معتمدين في هذا على **أحدث الدراسات المختصة في الموضوع**".[3] (ص 404).

ويتعلق الأمر بثلاثة باحثين هم: موريس دورول Maurice Dorolle في كتابه **الاستدلال بالمماثلة** *Le Raisonnement par analogie*، وشاييم بيرلمان Chaïm Perelman في **رسالة في الحجاج** *Traité de l'argumentation*، وروبير بلانشيه Robert Blanché في كتابه عن **الاستدلال** *Le raisonnement*. (ص 404-405)

ويلاحظ طرابيشي أن الجابري أعطى لكتاب **دورول** "مدلولا معاكسا لمدلوله الأصلي". "فدورول، الذي كتب كتابه **بهدف رد الاعتبار إلى منهج المماثلة**، لم يكن قصده على الإطلاق أن يؤكد **الدور الإقناعي** لهذا المنهج وأن ينفي دوره البرهاني. بل على العكس تماما. ففي نظره أن الاستدلال بالمماثلة قد عومل في الأوساط المدرسية معاملة احتقارية

Pierre Duhem, Le système du monde: **histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,**

بيير دوهيم: **نظام العالم، تاريخ المذاهب الكسمولوجية من أفلاطون إلى أرسطو** [كوبرنيك]، ج1، ص 1

[1] J-M Le Blond, Logique et Méthode chez Aristote, Vrin, Paris 1970, p. 215

[2] المصدر نفسه، ج 4، ص 54

[3] **بنية العقل العربي**، ص 375

بوصفه محض **منهج خطابي**، وأنه قد آن الأوان بالتالي لرد اعتباره إليه بوصفه منهجا للاستدلال النظري والإثبات العلمي أيضا". (ص 406)

وفيما يتعلق **ببرلمان** يقول طرابيشي: "والواقع أن بيرلمان، خلافا لما ينسبه إليه الجابري من موقف استهزائي من المماثلة، كان من بين الدارسين المحدثين أكثرهم ابتكارا في رد الاعتبار المعرفي إليها". [...] "وبما أن الخطابة ترتبط سوسيولوجيا بجمهور، فقد اعتبر الحجاج الخطابي أدخل في **حجة اللفظ منه في حجة العقل**. والحال أن التطور الثقافي الحديث، منذ اختراع المطبعة، قد حول الجمهور من جمهور سامع إلى جمهور **قارئ**. وهذا التحول هو ما يقتضي ظهور **خطابة جديدة** nouvelle rhétorique تمارس تقنية الحجاج وفن الإقناع عن طريق سلطة العقل قبل سلطة اللفظ. فالخطيب القديم كان يسعى إلى انتزاع الاقناع **الوجداني**. اما الخطيب الجديد فيسعى إلى انتزاع الاقناع **العقلي**. ومن هذا المنظور، فإن المماثلة يمكن أن تلعب جورا مميزا كأداة إقناعية لأنها تشتغل – بطبيعتها الإبستمية – على **مستوى الأذهان لا على مستوى العواطف**. ثم إنها ليست محض أداة للإقناع، بل أيضا أداة للبرهان، وهذا بقدر ما أن البرهان كف، مع تطور العلم الحديث، عن أن يكون محض عملية **استدلالية إثباتية** ليتحول إلى **عملية بنائية اختراعية."[...]** لكن "إن لم تنسحب المماثلة في الوقت المناسب، فإنها تتحول من مهماز إلى لجام للبحث العلمي وتمسي عبئا على توالي الكشوف لاحقا. وحتى في المجال البلاغي الصرف، فإن المماثلة قد تهتلك من كثرة الاستعمال. فبقدر ان اللغة هي أيضا حقل للتجربة، فإن نجاح مماثلة ما قد يكون هو الداعي الأول لزوالها. فتجاوز المماثلة ضروري للتجدد اللغوي ولتطور المفاهيم." (ص 409-410)

أما بخصوص **بلانشيه**، ثالث مصادر الجابري في إخراجه العرفاني لمنهج المماثلة، يقول طرابيشي أنه يقر له "بمرجعية أكيدة إليه، ولكن من خلال توظيف غائي مضاد لأطروحاته." فالجابري "يستعين [...] ببلانشيه ليلاحظ أن الاستدلال ينقسم، بموجب المنطق الصوري الأرسطي، إلى ثلاثة أشكال: الاستنتاج الذي يذهب من العام إلى الخاص، والاستقراء الذي يذهب من الخاص إلى العام، والمماثلة التي تذهب من الجزء إلى الجزء. ومن هنا يتدخل على نص بلانشيه ليلاحظ من عنده أن هذا الشكل الأخير من الاستدلال لم يكن له من مشروعية تذكر في نظر ارسطو، إذ كان يعتده "داخلا في الاستقراء، وهو أضعف انواعه، وكان يعتبره استقراء خطابيا لأنه مجرد تشبيه"[1]. والحال ان ما يكتمه (الجابري) عن قارئه هو أن بلانشيه شكك هو نفسه في مشروعية هذا التصنيف الأرسطي الثلاثي، وفي قدرته المفترضة على استيعاب جميع أشكال الاستدلال. وبالفعل، إن بلانشيه، بعد أن ينتقد تصنيف أرسطو، الذي ساد على مدى قرون طويلة، لا يستبقي منه سوى مبدأ حركة ثلاثية: واحدة نازلة من المبادئ إلى النتائج، وأخرى صاعدة من النتائج إلى المبادئ، وثالثة تمثلها المماثلة التي تنتقل، لا من جزء إلى جزء، بل من **واقعة على واقعة**، علما بأن الواقعة هنا لا تعني كما مهملا كما قد يوحي مفهوم الجزء، بل "نظرية رفيعة الصياغة" مثل تلك التي تحكم "العلاقة بين علم البصريات وعلم الكهرطسيات".[2] (ص 410-411)

ويتبنى الجابري التقسيم الثلاثي للمماثلة من قبل بلانشيه - "دون أن يسميه أو يضع أقواله بين مزدوجتين – إلى أنواع ثلاثة: مماثلة التناسب الرياضي بين كميات متساوية، ومماثلة التناسب بين كيفيات متشابهة بنيويا أو وظيفيا، وأخيرا – وهنا يصرح الجابري باسم بلانشيه – المماثلة التي لا تقترن بتشابه موضوعي ومحسوس وقابل لأن يقع تحت إدراك العقل، بل تعتمد على توافقات وتصاهرات خفية قابلة للوصف بأنها "وجدانية، ذاتية، صوفية، وشعرية". وفي الوقت الذي ينكر بلانشيه – أو يكاد – على هذا الضرب النادر من المماثلة نصاب المماثلة ويحصر كل قيمة ممكنة له بالشعر دون نظرية المعرفة، فإن (الجابري) يغالي في أهمية ومدى شيوعه ليصوره وكأنه نموذج المماثلة العرفانية التي "تعكس أدنى درجات العقل". (ص 412)

"والواقع أن قراءة الجابري لبلانشيه يحكمها قدر غير قليل من سوء التفاهم، أو حتى سوء الفهم. يتضح مبال ذلك في قول (الجابري): "يعلق بلانشيه على هذه الأنواع الثلاثة من المماثلة قائلا إنه بمجرد ما تكف المساواة في العلاقات عن أن تكون مساواة رياضية، فإن مفهوم المماثلة يبدا في التدهور. ففي المثال المعروف الذي يرجع على أرسطو والذي مؤداه: الخياشيم (خياشيم الأسماك) هي بالنسبة للماء مثل الرئة (رئة الحيوانات البرية) بالنسبة للهواء، في هذا المثال نتعرف على بنية قوامها المساواة في العلاقة بإقامة مشابهة بين الخياشم والرئة، فنتوهم بناء على ذلك أو وظيفة الماء بالنسبة للسمك هي نفس وظيفة الهواء بالنسبة للحيوانات البرية من حيث ان كلا منها (الماء والهواء) يبرد الدم كما كان القدماء يعتقدون.[...]"[3] (ص 412)

ويوضح طرابيشي أن "بلانشيه كان لاحظ بالفعل أنه "حالما تكف المساواة في العلاقات عن أن تكون مساواة رياضية، فإن مفهوم المماثلة يشرع في التدهور". ولكنه ما كان له أن يمثل على ملاحظته هذه بمماثلة أرسطو بين خياشيم المائيات ورئات البريات. فهذه المماثلة الأرسطية هي نموذج تام لمماثلة غير رياضية. فهي لا تقوم على المساواة بين كميتين، بل على المشابهة بين بنيتين تشريحيتين. فإن يكن هناك "تدهور"، فهو قائم في صلب المماثلة الأرسطية ذاتها، لا في مآلها بعد اكتشاف **لافوازييه** لقانون الاحتراق. والواقع أن إشارة بلانشيه إلى كشف لافوازييه هذا لم تأت في سياق كلامه عن مفهوم المماثلة من جراء الانتقال من مستوى المساواة في العلاقة إلى مستوى المشابهة في العلاقة، بل في سياق مختلف تماما هو سياق العلاقة بين منهج أرسطو الاستنتاجي-الاستقرائي وبين منهج الاستدلال بالمماثلة. وبالفعل، وبعد خمس صفحات من الصفحة التي تكلم فيها بلانشيه عن تدهور مفهوم المماثلة (في الصفحة 183 وليس الصفحة 178 كما يذكر

[1] **بنية العقل العربي**، ص 376
[2] روبير بلانشيه، **الاستدلال**، ص 77
[3] **بنية العقل العربي**، ص 377

الجابري)، يورد مماثلة أرسطو بين الخياشيم والرئة ليؤكد على أن هذه المماثلة قابلة لأن ترد بدورها إلى عملية استنتاجية-استقرائية، أو إلى عملية استنتاجية محضة تعتمد على مقدمتين.[...]". وهنا يضيف بلانشي: "وإذا انطلقنا بالأحرى، بعد لافوازييه، من مقدمة تضع أن التنفس هو احتراق، حصلنا على نتيجة مغايرة بالنسبة إلى وظيفة الماء في الخياشيم. وفي الحالين جميعا يكون استدلالنا استنتاجيا".[1] "فأرسطو كان يحسب – مع سائر القدماء - أن وظيفة التنفس عن طريق الهواء والماء هي تبريد الدم. ومن ثم ماثل وظيفيا بين الرئة والخياشيم. بيد أنه بعد اكتشاف لافوازييه (1743-1794) لدور الأوكسيجين في الاحتراق، وبالتالي في تنفس الحيوان، فإن المماثلة الأرسطية تظل تحتفظ بمصداقيتها، ولكن مع تغيير وظيفة الرئة والخياشيم من تبريد الدم إلى إحراقه، وهذا بالمعنى الكيميائي لا الفيزيائي لكلمة إحراق، أي الأكسدة."(ص 413-414)

وأخيرا يطرح طرابيشي السؤال حول القاسم المشترك بين الدارسين الثلاثة: دورول وبيرلمان وبلانشيه. ويجيب: "أنه إن يكن من قاسم مشترك يجمع بين الدارسين الثلاثة في مواقفهم من المماثلة مفهوما ومنهجا فهو قابل بأن يحد، سلبا وإيجابا، على النحو التالي: سلبا، الغياب التام لأية إشارة إلى طبيعة "عرفانية" للمماثلة، وإيجابا، برد الاعتبار إلى المماثلة كمنهج للاستدلال، وإن مع قدر من الاختلاف فيما بينهم في تقدير مدى خصوبة هذا المنهج طبقا لأنواع المماثلة وتبعا للحقول التي يتم تطبيقها فيه."(ص 417)

بل أن المماثلة "ومع الانفكاك من إسار المنطق الأرسطي في مطالع عصر النهضة، استعادت [...] اعتبارها وانتزعت السيادة في الممارسة العملية إلى حد أمكن معه لمؤرخ معاصر لمسارها أن يقول: "إن المماثلة هي الإبستمية النوعية لعصر النهضة"[2]. وهذا ما كان لاحظه **ميشيل فوكو** عندما قال إن المماثلة، بتعدد قيمها وقابليتها اللامتناهية للتقليب، قد وجدت لها "حقل تطبيق كوني"، في عصر النهضة، ولعبت، كمظهر نوعي من مبدأ أعم منها هو مبدأ المشابهة، دورا ناظما في "بناء الثقافة الغربية حتى نهاية القرن السادس عشر"[3]. (ص 417-418)

ويورد طرابيشي أمثلة لعلماء أبرزوا القيمة العلمية للمماثلة، ولمجلات علمية اعتمدت كثيرا عليها. ومنهم **كبلر** (1571-1630) الذي يقول أن "[...] المماثلة تجد، والرياضيات تبرهن"[4]. و**كوندياك** (1714-1780) الذي اعتبر أن الجبر "لغة بلا قواعد اخترعتها المماثلة"[5]. ومن المجالات العلمية التي لجأت إلى المماثلة توجد الفيزياء الحديثة التي "تحدثت عن الحصان البخاري والتيار الكهربائي والموجة الضوئية[6]. وبخصوص الميكانيكا التموجية التي أدت بدورها إلى ولادة الفيزياء الكوانتية، يقول ماريو بونجه: "لولا الاستدلال بالمماثلة لما كانت الميكانيكا التموجية رأت قط النور"[7]. وكذا الأمر مع علم نفس المعرفة والذكاء الاصطناعي. (ص 418-421)

عودة المكبوت

"إننا قد نضطر هنا إلى الاستعانة بمنهج التحليل النفسي الذي يلزمنا بالتحري دوما عن آليات لاشعورية تلعب في تفسير الظواهر الشاذة دورا موازيا لذاك الذي تلعبه الآلية الشعورية في تعليل الظواهر السوية." و "قد كان الفكر الفلسفي المنطقي سيصاب بصدمة نرجسية حقيقية فيما لو اكتشف أن ما يدعيه لنفسه من معرفة بحقائق الأشياء لا يعدو أن يكون معرفة، لا بالأشياء نفسها، بل بمماثلاتها. فالأنالوجيا كانت هي الطريق الملكي إلى المعرفة في زمن لم يكن فيه من سبيل آخر، قبل ثورة العلم الحديث، إلى معرفة المجهول إلا عن طريق قياسه بالمعلوم وبإرجاع السببيات الخفية إلى السببيات الظاهرة. وبقدر ما كان الكون عامرا بالمجهولات، فقد كان لا بد أن يكون عامرا أيضا بالمماثلات. ولكن المماثلة – وهذه نقطة ضعفها النرجسية – لا تريد أن تعي نفسها كمماثلة. فالعقل، الموروث عن أرسطو، كان يعتقد أن مملكته هي الحقيقة واليقين، لا الظن والاحتمال، وكان يتباهى ببرهانيته وينظر بقدر غير قليل من الازدراء إلى المماثلة الموصوفة بأنها جدلية خطابية، كل شأنها الإقناع لا البرهان. وهذا التقليد هو بالضبط ما ورثه (الجابري) في توصيفه للمماثلة بأنها منهج "عرفاني" وفي دمغه إياها بأنها "تعكس أدنى درجات العقل". (ص 422-423)

خاتمة مؤقتة

هذه "الخاتمة المؤقتة" قصيرة ولهذا فضلت إثباتها بكاملها لأنها تجمل إشكالية الكتاب. إذ فيها يتساءل طرابيشي: "لماذا وكيف استقال العقل في الثقافة العربية الإسلامية؟

---

[1] بلانشيه، **الاستدلال**، ص 183-184

[2] Philibert Secretan, *L'analogie,* PUF, Paris 1984, p. 23

[3] Michel Foucault, *Les mots et les choses,* Gallimard, Paris 1966, pp. 32-37

[4] **L'**analogie **et la** pensée mathématique **» de E.**Knobloch, in *Mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'âge classique,* sous la direction de Rached Rochdi, éditions CNRS, Paris 1991, pp. 218-219

[5] المرجع نفسه، ص 229

[6] فيليبر سكريتان، المماثلة، ص 90

[7] Mario Augusto Bunge, *Philisophie de la physique,* tr. Françoise Balibar, Seuil, Paris 1975, p. 135

هذا المجلد الرابع من **نقد نقد العقل العربي** لم يتوصل إلى أن يحسم أكثر من نصف الإشكالية. فالشيء الذي أفلحت صفحات هذا المجلد إثباته – أو على الأقل هذا هو المأمول – هو أن استقالة العقل في الإسلام لم تكن بعامل خارجي ونتيجة لاكتساح ساحته من قبل جحافل "اللامعقول" المندفعة من مكامن "الموروث القديم" في الإسكندرية وأفامية وحران...إلخ.

وأما أن مسألة أفول العقلانية العربية الإسلامية هي مأساة داخلية، ومحكومة بآليات ذاتية، وغير قابلة للتعليل بأي "حصان طروادة" أيديولوجي أو إبستيمولوجي متسلل من الخارج، فهذا هو نصف الإشكالية الثاني الذي نأمل في أن نتمكن من الإجابة عنه في المجلد الخامس والأخير من **نقد نقد العقل العربي**." (ص 424)

ملحقات العقل المستقيل في الإسلام؟

الهرمسية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة.

هذا الملحق الطويل يشتمل على ثلاثة فصول، وهو يتناول كل التيارات الكبرى التي تسببت في انحطاط الثقافة العربية/الإسلامية، حسب الجابري، وهي الهرمسية والأفلاطونية المحدثة (في صيغتها الشرقية) والغنوصية. وكلها تدخل ضمن ما يسميه الجابري ب"العقل المستقيل"، ومن هذه التيارات انحدرت صيغها الإسلامية وهي التشيع والصوفية. وهذا الملحق هو خلاصة للقراءات التي اضطررت للقيام بها لتعميق معرفتي بهذه التيارات الثلاثة كشرط لا بد منه لفهم الكثير من الإشكاليات التي وردت في العديد من الفصول السابقة.[1]

الفصل الأول: الهرمسية

أفرد الجابري الفصل الثامن والتاسع من كتابه **"تكوين العقل العربي"** ل"العقل المستقيل" في الموروث القديم ثم في الثقافة العربية الإسلامية. وغرضه هو البحث عن "أصول وفصول تيارات اللامعقول التي برزت فياضة في الثقافة العربية الإسلامية" (ت. ع. ع. ص 163). وبعد عرضه للسبل المحتملة التي نفذ من خلالها "اللامعقول" القديم للثقافة العربية الإسلامية استنادا إلى الشهرستاني، نبه إلى أن المصادر التي استقى منها الشهرستاني ما عرضه من الآراء المنسوبة إلى "الحكماء السبعة"[2] "لم تصل إلينا" (وقد أشار الجابري من قبل إلى أن الآراء المنسوبة لهم آراء فلسفية منحولة ذات نزعة غنوصية)، ليستخلص قائلا: "وفي وضعية كهذه لا يبقى أمامنا إلا طريق واحد للبحث عن أصولها وفصولها، وهو مقارنتها بما يمكن أن يكون مصدرا لها قريبا أو بعيدا. إن الارتباط الممكن إقامته في هذه الحالة هو **الارتباط البنيوي** بين الأفكار وليس رد هذه الأفكار إلى أشخاص تربطهم علاقة التلمذة: بمعنى أننا لا نستطيع أن ننسبها لشخص أو أشخاص معينين، ولكننا نستطيع – إن وجدنا إلى ذلك سبيلا- ربطها بهذا الفيلسوف أو ذاك، بهذا الاتجاه أو ذاك، على أساس القرابة البنيوية للمذاهب". وإذا كنا نلح كل هذا الالحاح على تحديد مصدر تلك الفلسفة المنحولة فلأنها لقيت رواجا كبيرا في الثقافة العربية الإسلامية وبكيفية خاصة لدى الاتجاهات الباطنية من اسماعيلية ومتصوفة" (ص 164-165).

وما يلفت الانتباه هو أن **الجابري حدد قاعدة منهجية صائبة لكنه لم يوظفها بالشكل الصحيح**. فإذا كانت الأفكار ترتبط بينها ب"القرابة البنيوية" وليس ب"علاقة التلمذة" فهذا يعني وجوب التركيز على عاملي الاستمرارية والمحلية في تاريخ الأفكار. عامل الاستمرارية نلمسه في كون تاريخ الفكر يجتر نفسه؛ وعامل المحلية يكمن في أن الأفكار قد تنشأ تلقائيا وليس ضرورة عن طرق التوريد والنقل. فما دام أن الإنسانية تحيا واقعا وجدانيا مشتركا وتوظف آليات ذهنية مشتركة، فإنه ليس من المستغرب أن نجد المشاعر والأفكار ذاتها في مناطق وعصور متنائية. مع العلم أن الديانات، مثلها مثل الفلسفات، تستقي عناصرها مما هو متاح لها في جوارها الثقافي، وتعيد صياغتها حسب إشكالياتها الخاصة؛ وهذا ما يفسر علاقات القرب والتنافر الذي ينتج غالبا من اختلاف الإشكاليات (أو المبدأ المُبَنين) رغم العناصر المشتركة.

وبما أن الثقافة العربية الإسلامية وريثة لما سبقها (وهو ما يسمى في التحقيب الغربي ب"العصر القديم المتأخر" Antiquité tardive)، وبما أنها ترتبط به "ارتباطا بنيويا"، فإن الاطلاع العميق على التاريخ الثقافي لهذه المرحلة من البديهيات المنهجية لكل باحث[3]. إلا أن ما نلاحظه هو هزالة المرجعية التي وظفها الجابري في فصلي **"العقل المستقيل"**. فهو لم يعد لأي مرجع في تاريخ الأديان، وكل ما استشهد به فصل من كتاب بويش **"بحثا عن الغنوص"** زيادة على كتاب فوستيجيير **"هرمس مثلث العظمة"**. ورجوعه لبويش كان لينتقي بعض العناصر من سيرة نومينيوس التي تصب في أطروحته، متجاهلا باقي فصول الكتاب. ولو أنه اكتفى بقراءة المقدمة فقط لأدرك أن الإشكالية التي تطرحها الغنوصية أغنى بكثير من الصورة الهزيلة والمشوهة التي تقدمها عنها مقولة "العقل المستقيل".

ولو أن الجابري لم يكن سجينا "لاشكالياته الملغومة" (كما يقول طرابيشي) وعاد لكتاب في تاريخ الأديان لامتد أمام اعينه منظر شاسع يشكل التربة التي نبت فيها الإسلام. وعلى سبيل المثال يكفي أن نذكر فصول الجزء الثاني من تاريخ الأديان (تحت إشراف بويش) والتي يجمعها عنوان: **"نشأة الديانات الكونية وديانات الخلاص في العالم المتوسطي والشرق الأدنى"**. وهذه الفصول هي على التوالي: الكنيسة الساسانية والمزدكية؛ الديانات الشرقية في الإمبراطورية الرومانية؛ نهاية الوثنية؛ اليهودية من الأسر البابلي إلى ثورة بار- كوخبا؛ المسيحية من البداية إلى مجمع نيقيا؛ الغنوصية؛ الهرمسية المصرية؛ الديانة المندائية؛ المانوية؛ نشأة الإسلام.

---

[1] وقد عبرت عن هذه الحاجة لتعميق معرفتي بهذه التيارت أثناء الندوة التي نظمها معهد العالم العربي في باريس (عبر تقنية زوم) حول طرابيشي.

[2] الحكماء السبعة هم: طاليس، أناكسيمانس، هيراقليطس، أمبادوقليس، ديموقريطس، أناكساغوراس، فيثاغورس. وما تجدر الإشارة إليه هو أن فلاسفة ملطية (طاليس، أناكسيمانس وأناكسيماندريس) ، زيادة على هيراقليطس وأمبادوقليس وأناكساغور ولوسيبس وديموقريطس وأبيقور ولوكريس، كانوا من أوائل الفلاسفة الماديين. ووحده فيثاغورس من بين "الحكماء السبعة" كانت لديه نزعة دينية غالبة.

[3] ولهذا تطلبت مني كتابة هذا الباب وقتا أطول بكثير مما تطلبته الأبواب الأخرى نظرا لتشعب التيارات الدينية. أما المراجع فهي متوفرة والكثير منها يتميز بالموضوعية والدقة (حسب ما تسمح به المراجع المتوفرة) التي يستلزمها البحث العلمي. وما قاله الجابري في بداية الفصل الثامن حول "تاريخ الفلسفة "الرسمي" المعاصر [الذي] تحكمه "المركزية الأوروبية"، وبالتالي فهي لا تهتم إلا بالطريق الذي سلكته الفلسفة من بلاد اليونان موطنها الأصلي إلى روما وأوروبا العصور الوسطى ثم أوروبا الحديثة. أما الطريق الذي سلكته الفلسفة من أثينا إلى الشرق، خلال فتوحات الاسكندر وبعدها إلى أن استقرت في بغداد عاصمة العباسيين، فهو لا يهتم به" (ص 162) ؛ فهو قول فيه تعميم مجحف في حق باحثين كبار لا يجوز بأي حال من الأحوال اتهامهم بالخضوع لحكم المركزية الأوروبية، ولولاهم لبقي التاريخ الثقافي للمنطقة مجهولا. وكون الجابري لم يطلع عليهم فهو تقصير من قبله لا تغفره ذريعة "المركزية الأوربية".

وهذا التجاهل لتاريخ الأديان عامة جعل الجابري يحصر في الهرمسية ما عرضه فوستيجيير في الفصل الأول لكتابه على أنه **سمة لعصر بكامله**. عنوان الفصل هو **"انحطاط العقلانية"** وهو بمثابة مقدمة للوضع الفكري للقرون الأخيرة للدولة الرومانية[1]. ومن هذا الفصل يستمد الجابري مقولة "العقل المستقيل"[2] démission de l'esprit، وهي خلاصة للفقرة التالية: "وكان المقابل لانحطاط العقل ليس التقوى الخالصة vraie piété، كما يحدث عادة – وهو أمر يمكن القبول به والتعايش معه كما هو الشأن عند أفلاطون الذي كانت تتجاور فيه التقوى مع البحث العلمي، كل في مجاله- بقدر ما كانت مغالاة في التقوى، وانحرافا لها. وصار الانسان يستجدي من الآلهة أن تلهمه شخصيا ما كان يبحث عنه من قبل بواسطة طاقاته العقلية. وشيئا فشيئا حصل أن العقلانية اليونانية القديمة – التي حررت الفكر العلمي من قوقعة الأسطورة والرؤى الأخروية منذ أوائل الأيونيين – تركت مكانها لوضع مختلف يتميز في آن واحد بفقدان الثقة في العقل والتسليم بطرق للمعرفة مخالفة له. ولم تكن الظاهراتان نتيجة لبعضهما البعض، بقدر ما كانت تعبر معا عن **استقلال للعقل** واحد."[3]

"استقلال العقل" عند فوستيجيير

وبادئ ذي بدء يجب التنبيه إلى أن مقولة "استقلال العقل" قد **تخدع القارئ المتسرع**، وهذا ما سقط فيه الجابري؛ لأن فوستيجيير، وفي المقدمة نفسها، يشير إلى السهولة التي تمت بها فثغرة (من فيثاغورس) أفلاطون لكونه كان تلميذا لفيثاغورس، وكان يمزج بين تعاليمه وتعاليم سقراط. وكان يشبه الجسد بالسجن أو القبر، والعالم بمغارة، والله بالراعي الطيب. وكان يصف مصير الروح بعد الوفاة في أسطوراته الأخروية الواردة في جورجياس وفيدون والجمهورية وفيدروس. وإضافة إلى هذا استلهم المدرسة الفيثاغورية في كتابه ثيماوس، بل يروج أنه انتحل كتابا لأحد الفيثاغوريين (ربما أنه فيلولاووس) بل فيثاغورس نفسه. وقد كان ثيماوس أشهر كتب أفلاطون وأكثرها انتشارا؛ وكان الكثير لا يعرف له إلا هذا الكتاب وكان يُكتفى به (ص 34-33). وفي مقدمته للقسم الثاني من الكتاب والذي عنوانه: **الإله الكوني[4]**، يقول أن أفلاطون كان هو **مصدر الهرمسية المتفائلة والمتشائمة**، وأنه "أب" الفلسفة الدينية الهلنستية. والحاصل أنه توجد **أفلاطونيتين**: أفلاطونية تتميز بثنائية كان فيها العالم المعقول الثابت والالهي يناقض جذريا العالم المحسوس المعرض للتغير والفساد، والنفس سجينة في الجسد الذي على الحكيم أن يتحرر منه... وأفلاطونية آخر مؤلفات أفلاطون، من ثيماوس إلى القوانين، وفيها انتفى التعارض الجذري بين المحسوس والمعقول. وصار فيها العالم الحسي مرتبطا بالأفكار بواسطة الروح. والكون صار بمثابة كائن حي يمتلك حركة مستقلة، وهذا يستلزم وجود روح فيه. وحركة الكون، خاصة في السماء، تتميز بانتظامها الذي يدل على وجود خطة وعقل، وهذا يدل على أن الروح المحرّكة للكون روح عاقلة... وبجانب ضرورة (أو حتمية) العقل توجد ضرورة المادة، لكنه لا يوجد بينهما أي تعارض لأن العقل هو الغالب في آخر المطاف. وهذه النظرية أعطت فلسفة دينية يمكن تتبع نشأتها ومسارها من **أفلاطون إلى الهرمسية**، مرورا بأرسطو والرواقية والفلسفة التوفيقية لشيشرون وفيلون. وأصبحت هذه النظرية ابتداء من القرن الأول قبل الميلاد أحد العناصر الأساسية لثقافة النخبة، ولكل من يريد أن يوفق بين عقله وإيمانه (ص 468-463).[5]

ويخصص فوستجيير فصلا بكامله في الجزء الثاني من كتابه لأفلاطون، تحت عنوان: **أفلاطون: ثيماوس والقوانين.** وفي بداية هذا الفصل يكرر أن **أفلاطون أثر في كل الفلسفة الدينية للعصر الهلنستي**؛ وأن التيار الثنائي في الهرمسية يدين له بعدة ملامح، وهي: التعارض الجذري بين عالم معقول يمثل الخير المطلق والمادة التي هي شر؛ التعارض الجذري بين الروح، المرتبطة بطبيعتها بالعالم المعقول، والجسد الذي مصدره المادة التي هي الشر؛ عدم مسؤولية الاله الأسمى عن الشر؛ التأملات المتأثرة بالفيثاغورية الجديدة حول هذا الاله الذي لا اسم له [المجهول] innommable والذي يشار إليه ب "الواحد" أو "المونادا"؛ الكاطارزيس [بالحروف اليونانية] والزهد الذي يرتبط بها؛ صور الشمس والنور والعين والروح والمصطلحات التقنية للتأمل بصفة عامة؛ وحدانية الحكيم الذي تفرض عليه العودة للكهف ليحمل الخلاص للبشر؛ نظرية الشياطين الوسطاء (خيرين أو شريرين). وفي مقابل هذا التيار المتشائم يوجد لدى أفلاطون تفاؤل يخفف من مفعول الثنائية لأن الخير يلج العالم المادي نفسه (ص 564-565).

---

[1] قد يعتقد القارئ الذي لم يطلع على السيرة الذاتية لفوستجيير أنه باحث وضعي أو علماني، لكنه في الواقع كان راهبا ينتمي للإخوة الدومينيكان. وقال بيير هادو في مقال له حول فوستجيير أنه كان يتنازعه مثالان يصعب التوفيق بينهما، وهما الروحانية الوثنية التي استهوته في شبابه والرسالة الانجيلية التي كان يحياها بصفته راهبا في جماعة الإخوة الدومينيكان؛ وقد صرح له في أحد الأيام :"يجب أن تعرف أنه إذا كنت غالبا في حالة صحية سيئة، وإذا كنت أعاني من صداع، فإن هذا ليس لأسباب بدنية، فأنا أعاني أيضا من معضلات عقدية وهي السبب".

André-Jean Festugière (1898-1982), Pierre Hadot, Annuaires de l'École pratique des hautes études Année 1983 92 pp. 31-35

[2][*Le déclin du rationalisme*, p. 21, in A.-J. Festugière, ***La révélation d'Hermès Trismégiste***, Les belles lettres, Paris, 2014.

(رجع الجابري إلى الطبعة الأولى في أربعة أجزاء، بينما عدت إلى الطبعة الأخيرة (2014) في مجلد ضخم من 2061 صفحة. ويشتمل الكتاب على مقال لماسينيون حول الهرمسية العربية (ص 401-416) زيادة على بعض الإضافات من ضمنها إشارات إلى الذين تحفظوا على تأويلاته)

[3] وسنرى فيما بعد كيف ساهمت الهرمسية في انبثاق النهضة العلمية في عصر النهضة الأوروبية لأنها ساهمت في الانعتاق من إسار الأرسطية

[4] ***Le Dieu cosmique***, in ***La révélation d'Hermès Trismégiste*** (II)

[5] يقول **دودس** في كتابه **اليونان واللامعقول** أن إطار فكر أفلاطون بقي عقلانيا لكن محتوى هذا الإطار تعرض لتحول غريب. ويتفق دودس مع غالبية الباحثين في كون هذا التحول ظهر مع اتصاله بالفيثاغوريين. وهو ما حدا به إلى المزج بين التقليد العقلاني لليونان والأفكار السحرية الدينية التي مصدرها الثقافة الشامانية الشمالية chamanique. وما فعله أفلاطون هو أنه نقل هذه الأفكار من مجال الوحي إلى مجال البرهنة العقلانية.

Dodds E. R., ***Les Grecs et l'irrationnel***, traduit de l'anglais par Michael Gibson, Flammarion, 1977, pp. 206-208

وفي الفصل الموالي الذي عنوانه: **من أفلاطون إلى الرواقيين** يتناول فوستجيير نشأة الفلسفة الدينية الأفلاطونية. وفيه يقول أن نشأة الديانة الكونية في اليونان تزامنت مع فترة كان فيها الفكر الديني يفتقر لما يمكن أن يتشبث به، يصاحب هذا انفصال بين الديانة العامية والتأمل الفلسفي. وهو انفصال كان لا بد منه لأن آلهة الديانة العامية كانت محصلة للاعتقاد في قوى خارقة يجب الاحتماء منها أو استمالتها. وجراء تطور طويل تحولت الديانة المشتركة لدى اليونان إلى ديانة مدنية أساسا. وكانت المدينة تعبد آلهتها المحلية التي كانت بدورها تحمي المدينة. ولم يكن لهذه الآلهة في البداية أية حمولة أخلاقية، إلا أنها اكتسبت بعدا أخلاقيا ذي طبيعة اجتماعية حصرا لكونها كانت الضامنة للعقود وكل ما يتعلق بالعدالة. أما التقوى الشخصية فلم تكن تثير أي اهتمام، وما كان يهم هو مصير المدينة والعقد الذي يجمع بينها وبين الآلهة والذي يلتزم به المواطنون. وكانت المشاركة في العبادة مسألة دولة، وكل حاكم كان كاهنا في الوقت نفسه وكل مواطن أثيني كان بإمكانه أن يكون حاكما في يوم من الأيام.

وكانت الآلهة المدنية هي موضوع التأمل الفلسفي الذي كان شغله هو مسألة أصل العالم وحركته والقوانين التي تحكم هذه الحركة. وبصفة عامة كان يرجع تعدد الظواهر إلى سبب مادي واحد (الماء، الهواء، النار) أو إلى عدد محدود من الأسباب المادية التي تخضع لزوج من الأسباب المحركة (التواؤم والتنافر عند أمبذاقليدس) أو لمفعول سبب ناظم واحد (نوس أناكساغوراس). وانتهى الأمر عند العلماء بالنظر إلى هذا السبب الواحد على أنه الاله الأسمى. إلا أنه وقع صدام بين هذه النظرة والديانة العامية لأنها كانت تحمل في طيها نقدا للآلهة المحلية. وهذا ما حدث في أثينا في الثلث الأخير للقرن الخامس قبل الميلاد تحت تأثير السفسطائيين. وقد نجح هذا النقد في مراجعة كل المفاهيم التقليدية: فأقيمت معارضة بين أسس الشريعة وأسس الطبيعة، ونظر إلى الشريعة على أنها مجرد عرف محلي لا يمتلك إلا قيمة عرضية مرتبطة بالجماعة التي تخضع لها في وقت ومكان معينين. وقد أدى هذا الضرب في الأسس إلى أزمة نهاية القرن التي تزامنت مع وفاة سقراط (399 ق.م.)

ولم تكن الاعتبارات الدينية هي التي أفضت إلى نظرية الأفكار (المثل) عند أفلاطون، بل ضرورة الحصول على معرفة يقينية، والتي تحيل بدورها إلى غاية أعمق وأكثر جذرية وهي الحاجة إلى معرفة العدالة الحقة من أجل إصلاح المدينة. والكائن الذي يعترف له بأنه الحق وبأنه موضوع المعرفة اليقينية هو المعقول intelligible الذي لا يتغير. وهكذا انتشرت ديانة الاله الكوني Dieu cosmique لدى كل النخبة في اليونان والشرق اليوناني وروما، ولم يعد الوثني المتنور يتوجه إلا للإله الذي يشبه الاله الحق، وهذا حتى نهاية الوثنية (ص 625-629)[1].

ويشير فوستجيير إلى تعايش ثلاثة مواقف فكرية في ذلك العصر: **أولها الشكية**، ومن ممثلي هذا الاتجاه شيشرون. **ثانيها** ضرب من **التقوى الغامضة** المستقلة عن أي مذهب فلسفي وقابلة في الوقت نفسه أن ترتبط بأي مذهب كان، يصاحب هذا شعور ديني غير محدد المعالم يؤمن بروح كونية تتحكم في العالم؛ ومن ممثلي هذا الاتجاه فرجيل وسينيكا وماركوس أورليوس... أما **الموقف الثالث** فقد كان بمثابة **رد فعل على العقلانية اليونانية** التي استنفذت طاقاتها وبذلك تركت المجال مفتوحا للامعقول، وكان هذا الموقف يتوق إلى مبدأ ثابت وإلى سلطة وإلى إيمان؛ "فلا مجال للبرهان والمبتغى هو الايمان" Plus de démonstrations : on veut croire (ص 27-29). ومن الشخصيات التي تمثل هذا الموقف Justin جوستان [يوستينوس الشهيد الذي ولد في مدينة نابلس (165-100 م)] الذي كان يبحث عن الله الحقيقي فانتقل من مذهب فلسفي لآخر إلى أن التقى برجل هداه إلى المسيح (ص 26-27).

وفي خاتمة الجزء الأول يخرج فوستجيير **بسبع ملاحظات حول الهرمسية العامية** hermétisme populaire:
1) كون الأدبيات الهرمسية لا تتميز بأية أصالة، وأن اسم هرمس غطى على تيار ورد أيضا تحت سلطة أنبياء آخرين؛ وأنه كان الاسم المستعار لكمياء ولعلوم نباتية ولسحر لا تتميز عما نسب إلى أسماء أخرى. 2) ينتج عن الملاحظة السابقة أن المسألة يجب تعميمها إلى كل ذلك التيار العلمي والديني – الذي يمكن أن يطلق عليه اسم الباطنية occultisme- والذي ترك أثره على كل المرحلة الهلنستية واليونانية-الرومانية. 3) انتفاء الفصل بين العلم والدين، فلم يعد بالإمكان الحصول على أية معرفة إلا من لدن إله أو نبي أو وحي. وهذا العلم الجديد يرفض الرياضيات لأنها تفسد الفلسفة الحقة [لأن الرياضيات تقوم على البرهان وحده]، كما أنه يبتعد عن الأرسطية التي تتسلسل فيها الظواهر على أساس قوانين لتكون نسقا مجردا وصولا إلى العلة الأولى، واختفى النزوع إلى الوحدة الذي ميز فلسفة أفلاطون وأرسطو وحلت الظاهرة المفردة محل الكونية؛ وهذا ما يطرح مسألة كيفية تأسيس علم على هذه النزعة. 4) ظهور وحدة جديدة تجمع بين المعطيات الغريبة التي تم جمعها، لكنها وحدة بين أشياء ملموسة صار ينظر لها ككائنات حية لها خصائص مميزة تمكنها من التأثير على بعضها البعض؛ وهذه الخصائص هي بمثابة "فضائل باطنية" vertus occultes وقوى غريبة لا يمكن تفسيرها بالعقل الفطري وحده. 5) ولتفسير هذه الظواهر تم الاستناد على نظرية الكواكب التي صار لها دور كبير ابتداء من القرن الثالث الميلادي[2]. وبما أن طاقة الكواكب تأثر على الأرض بأسرها، ساد الاعتقاد بأن ما يحدث في العالم السفلي مرتبط بما يجري في العالم العلوي. 6) الوحي هو السبيل لمعرفة العلاقة بين العالمين (عوضا عن العقل الذي صار محل ارتياب). 7) وهذا يصح أيضا على **الهرمسية الفلسفية**.(ص 371-378)

---

[1] ***De Platon aux Stoïciens – L'esprit du temps***, pp. 625…

[2] حول دور الكواكب يقول **جان دوريس** أن العصر القديم الكلاسيكي [أي عصر ازدهار الحضارتين اليونانية والرومانية] كان يرزح تحت عبء الجبرية الفلكية، ولم تكن تحكمه نظرة متفائلة للكون حسب ما يعتقده البعض. وهذا يعني أن تأثير نظرية الكواكب لم يبدأ في القرن الثالث، بل هو إرث قديم.

La Gnose, Jean Doresse, in ***Histoire des religions*** (II), sous la direction d'Henri-Charles Puich, Encyclopédie de la Pléade, Editions Gallimard, 1972, p. 392…

والملاحظ هو أن فوستجيير لم يتطرق للهرمسية في الفصل الأول[1] (الذي يستشهد به الجابري)، كما أنه لم يميزها في الخاتمة عن ثقافة عصرها. وهذا يعني أن "العقل المستقيل" ليس صفة للهرمسية حصرا بل لكل الديانات والمذاهب التي قطعت مع "العقلانية اليونانية". إلا أن ما كتبه فوستجيير فيه كثير من **الالتباس**، فهو من ناحية يعطي الانطباع لقارئه أن استقالة العقل كانت بسبب جفاف وانحصار العقلانية اليونانية، ومن ناحية أخرى يبين ما تدين به الهرمسية للفيثاغورية والأفلاطونية! وما يزيد في هذا الإلتباس هو أن القارئ لا يفهم جيدا ما هو موقف فوستيجيير، فلا يدري هل هو يأسف لهذا الأفول أم أنه يقف منه موقفا مشابها للغزالي الذي يرى في فشل العقلانية تحصيل حاصل؟

ويعود فوستجيير مرة أخرى إلى مسألة المؤثرات في الجزء الثالث الذي عنوانه **نظريات الروح**، ويستهله بالإشارة إلى كون الباحثين ركزوا خلال العقود الخمس الأخيرة على الجذور الشرقية للنظريات الغنوصية حول الروح؛ البعض نظر نحو الكلدانيين أو الفرس وحتى الهند. ويرد فوستجيير أن هذه المؤثرات ممكنة إلا أنه لم يثبت وجود علاقة مؤكدة بين المؤلفات الشرقية الموثوق في تاريخها وبين نصوص الغنوص الوثني. وأنه عوضا عن البحث بعيدا من الممكن **الاكتفاء بالتراث اليوناني** لشرح الاطار والعقائد الأساسية للأنتروبولوجيا الهرمسية. وهذا **يصح على أفلوطين نفسه** الذي انطلق، حسب السيرة الذاتية التي خصه بها فورفوريوس من سيفيروس وكرونيوس ونومنيوس غايوس وأتيكوس واسباسيوس والاسكندر وأدراستوس... بينما كان كومون Cumont ينظر في اتجاه ديانات الأسرار المصرية، وبرييه Bréhier في اتجاه الهند... في حين أن أفلوطين يدين للفلسفة اليونانية كما كانت عليه في القرنين الثاني والثالث. وفيما يتعلق بالهرمسية من المشروع التساؤل عن فحوى نظريات الروح في التعليم النظامي للقرنين الثاني والثالث[2].

ثم يعود فوستوجير لموضوع المؤثرات في الجزء الرابع الذي عنوانه **الاله المجهول والغنوصية**[3]، ويتعلق الأمر بوجود مفهومين للاله: الاله الذي خلق الكون ويتحكم فيه والذي يمكن معرفته من خلال تأمل نظام الكون؛ وفي مقابله يوجد الاله المتعالي عن الكون، والذي لم يخلق الكون لأن الكون مادة، وهو بعيد عنه بل مضاد له، فكيف تمكن معرفة هذا الاله، وإذا أمكن ذلك فبأي طريقة؟ ويقول فوستوجيير أن مفهوم الاله المجهول[4] في الغنوص الوثني لا يعود إلى جذور شرقية بل إلى **التراث الأفلاطوني والفيثاغوري** الذي يمكن تتبعه منذ الأكاديمية القديمة (ص 1423).

والحاصل هو أنه لو استعملنا المصطلحات الجابرية، فإن ما يمكن استنتاجه من كتاب فوستجيير هو أن **العرفان خرج من صلب البرهان!**

مضمون الهرمسية وتاريخيتها ودلالتها

تقول **فرانسواز بوناردل** أن الهرمسية فيض كوني effusion cosmique، فلا هي التحام صوفي ولا هي مجرد استكشاف للمتعالي. وغرض العرفان الهرمسي هو إبطال كل الحدود التي تسجن الكائنات، ليحل محلها "تآلف" بين الأجناس والأنواع؛ لكي يجري من جديد دفق كل شيء في الذات، ومن الذات إلى كل شيء؛ أي في الله، لأن الله هو "كل الحياة". وهو ما تعبر عنه الفقرة التالية: "إصعد إلى أعلى من كل علو، وأنزل إلى أعمق من كل عمق. وضم في ذاتك أحاسيس كل مخلوق، النار والماء، الجاف والرطب، تصور نفسك في كل مكان، فوق الأرض، في البحر، في السماء، وأنك لم تولد بعد، وأنك في بطن أمك، وأنك فتى وشيخ، وأنك ميت، وأنك وراء الموت. وإذا عانقت بالفكر كل هذه الأشياء معا، الزمان والمكان والجوهر والكيف والكم، فإنه بإمكانك أن تفهم الله"[5]. (***Corpus Hermeticum,*** XII, 20) (ص 39)

والهدف هو أن تتحول ذات الانسان إلى **الواحد الكل** Un le Tout عن طريق توسيع الطاقة على الاحتضان التي هي قدرة النوس الإله Noûs-Dieu، والتي تمنح رؤية تمتاز بقدرتها على التمييز والتوحيد معا. ولما "يمتزج العقل بالروح البشرية يتحولان إلى جوهر واحد عن طريق الانصهار، فتصير الأرواح المنصهرة في منآى عن الخطأ". ويصير العقل هو صميم الوجود، لا بفصل المادة المكونة من عناصر الماء والهواء والتراب والنار، بل بالتحول الذي ينالها بفضل الرؤيا الحكيمة. وهكذا تتظافر في الهرمسية النظرة اليونانية لعالم متسق مع الحيوية الرواقية والخيمياء الغربية.

وعلى عكس النمط الذي يقوم على السقوط والصعود والاغتراب والرجعة، والذي يتميز بالعزوف عن العالم المخلوق بل احتقاره [وهو نمط الغنوصية]، فإن الهرمسية تضاعف أوجه الوساطة ومنها النوس وهرمس. والغرض هو بيان كيفية سريان الكلمة الإلهية والهرمسية وكيفية تعايش الواحد والمتعدد. وهو السؤال الفلسفي القديم الذي تمنحه الهرمسية جوابا أصيلا. فبما أنها تريد الحفاظ على تعدد المخلوقات التي تشهد على استفاضة **الواحد**، فإنها ترى في هذه الاستفاضة التي يوجهها القطب الحيوي الذي هو **النوس/العقل** ليس مجرد نسخة باهتة عنه بل شاهدا على وحدته. وإذا كان العالم المخلوق لا يشوبه الموت أو الفراغ فكيف يمكن تفسير عوارض الجسم الظاهر؟ والجواب يكمن في تناوب الشد والمد الذي مصدره المبدأ المنظم للكون والنظرة التي تنجم عن وعي هذا المبدأ (ص 39-40)

---

[1] يستهل الكتاب بمقدمة طويلة من أربعة فصول عنوانها : العصر والوسط ***L'âge et le milieu*** . أما عناوين الفصول فهي: انحطاط العقلانية، أنبياء الشرق، رؤية الله، هرميس-تحوت والأدبيات الهرمسية.

[2] ***Les doctrines de l'âme*, in *La révélation d'Hermès Trismégiste*** (III), pp. 1095-1096

[3] ***Le Dieu inconnu et la Gnose***, in ***La révélation d'Hermès Trismégiste*** (IV), p. 1423

[4] أنبه القارئ إلى أن فوستجيير يكتب في هذا الجزء كثيرا من المصطلاحات بالحروف اليونانية دون أن يعطي مقابلها وترجمتها بالحروف اللاتينية، وبما أني أجهل اليونانية فقد كتبت "الإله المجهول" استنادا للسياق ولبعض الترجمات الواردة في النص.

[5] ***Corpus Hermeticum,*** XII, 20, in Françoise Bonardel, ***L'Hermétisme,*** P.U.F. Paris, 1985, p. 39

و**الانسان** عند هرمس هو الوسيط الأمثل، وهو العقدة المادية والروحية التي تتلاقى فيها القوى الربانية قبل رجوعها إلى **الواحد**. فهو الوعاء والمادة والشكل والغاية لكل تحول. "أي مزيج ممتاز صُنعت منه طبيعة الانسان! فهو موصول بالآلهة بواسطة شقه الإلهي الذي يقربه من الآلهة؛ وهو يحتقر شقه الأرضي في نفسه؛ ويشد إليه الكائنات الحية التي يرتبط بها بوثاق الحب؛ ويرفع عينيه للسماء. وهذه هي منزلته في دور الوسيط المميز التي تجعله يحب من هم أسفل منه، وينعم بحب الذين يهيمنون عليه. إنه يعتني بالأرض، ويختلط بالعناصر بواسطة سرعة فكره، وبحدة عقله يغوص في أعماق البحر. كل شيء مأذون له به، والسماء لا تبدو له مرتفعة لأنه يقيسها عن قرب بفضل مهارته. والنظر الذي يوجهه عقله لا يعترضه ضباب؛ والأرض ليست من الصلابة حتى تمنع عمله؛ وشساعة أعماق البحر لا تكدر رؤيته التي تغوص. إنه معا كل شيء، إنه معا في كل مكان" (*Asclépius, I e*) (ص 43)

و **الأرض** ليست مجرد عنصر من العناصر الأربعة، وأكثرها ثقلا، والتي تشوبها العتمة والموت، بل هي أيضا جذر كل خلق والمكان الذي تنبع منه عناصر النار والماء. وهي حاضنة الكون. وهي المكان الرمزي الذي يتم فيه التبادل مع السماء. وهي فلسفة للطبيعة كانت العقلانية اليونانية قد ألغتها تدريجيا.

و **آصرة الكون** la chaîne du monde تتجلى في المحسوس نفسه بفضل النظرة الإلهية والهرمسية التي تبين التناسق السري للخليقة، ليس على شكل نظام ثابت بل بصفته **تآلف كوني** (ص 43-44).

والهرمسية **عرفان (غنوص)** Gnose من حيث ان وحي **النوس-الإله** بواسطة هرمس يمكّن المريد من إنقاذ العنصر الإلهي فيه الذي يحمله بدون أن يدري بذلك، ويقيم علاقة بالله والطبيعة ليست من طبيعة عقلية ولا من طبيعة صوفية خالصة بل "عرفانية". وتكمن المعضلة التي تواجهها الهرمسية في إمكانية مَفصَلة المسلمتين المكونتين لتأليفته والتي قد يبدو التقاؤهما مسألة عرضية، ومهما كان الأمر فإن الهرمسية يتجاذبها موقفان روحيان متعارضان، وعليها أن تتجاوز هذا التعارض. فكل عرفان مبني على ثنائية حصرية يأسس انفصالا ميتافيزيقيا مآله انهيار تلقائي؛ وفي المقابل فإن كل رؤية "متفهمة" حصرا للكون تسقط في مصالحة سهلة معه وإلى محض احتفاء به، متناسية طريق المُسارة[1] initiatique؛ وتتحول أحيانا إلى ضرب من الحلولية panthéisme؛ وهي ليست بدورها هرمسية (ص 55-56)

وما يميز الهرمسية هو **التباسها الخلاق**، فهي تُسائل حول كون الحاجة إلى حكمة وإلى معرفة شاملة (عرفان)، في مراحل معينة من التاريخ، أخصبت أُضلولة (فكرة خاطئة) لتجعل منها حقيقة رغم ما يشوبها من مغالطات تاريخية. ورغم الجانب التلفيقي في الهرمسية، وتكوُّم عدة هرمسات، فإن السؤال الذي يجب أن يطرح يتعلق بدور الهرمسية في تاريخ الفكر، ألا وهو تجلي المعنى حيث قد لا نرى إلا تشويها للحقيقة (ص 61-62). وهذا ينطبق على علاقة الهرمسية بالعلم الحديث.

الهرمسية حسب جان دوريس[2]

يعود الفضل في المكانة التي يحظى بها هرمس مثلث العظمة إلى كون المسيحية القروسطية رفعته إلى مرتبة النبوة [وهو ادريس في الإسلام]. ينضاف إلى هذا شغف النهضة الإيطالية بالكتابات الهرمسية[3] والتي جعلت منها كتابا مقدسا لوثنية جديدة. وعلى عكس مصير بعض العقائد القديمة المشابهة التي تلاشت فإن الهرمسية وصلت إلى عصرنا الحاضر لا على صورة أثار لماض ولّى بل كتراث حي يغتني بفضل تعاليق متجددة (ص 430). وما يجمع الكتابات الهرمسية رغم تنوعها هو مسحتها المصرية وكونها ألفت باليونانية. ولم تكن تنضوي كلها تحت اسم هرمس بل كانت تنضوي أيضا تحت أسماء آلهة وملوك وحكماء مصريين آخرين، زيادة على مجوس إيرانيين وأنبياء عبريين قالت بعض المصادر أنهم درَّسوا في مصر. وتقدم هذه المصادر صورة لديانة يونانية-مصرية تعيد تأويل عقائد سابقة. زيادة على هذا أن الهرمسية "الفلسفية" حاولت وضع "عرفان" متفائل، لكن هذا لا يجعل منها فرقة غنوصية نظرا للخصومة القائمة بين التيارين (ص 432-433). ورغم أن الهرمسية الفلسفية تلتقي مع الغنوصية في تأملاتهما حول بعض الأساطير الموجودة في سفر التكوين أو التراث المصري والبابلي والإيراني، إلا أنها تنفصل عنها بفعل خلاصاتها المتفائلة ورفضها المطلق أن تنعت الاله الصانع (الديميورج) بأنه شرير. وكان أتباع هرمس في جانب الأفلاطونية المحدثة في صراعها مع الغنوصية (ص 473-474). وفي مواجهة المسيحية كانت الهرمسية آخر معاقل الوثنية، إذ بقيت الهرمسية متشبثة بالتنجيم وما يرتبط به من جبرية، وتجاهلت دور المخلص [المسيح]. ولم تكن الهرمسية تؤمن بالخلود الشخصي للروح، في حين كانت تؤمن بتناسخ أرواح المذنبين بينما تذوب روح الناجين في الكل الذي هو مبتدأ الكون. وما كان يقرب الهرمسية من المسيحية هو قولها بالإله الواحد، واعتقادها في جمال الكون رغم الوجه الغامض للمادة، وجمال وخيرية الانسان رغم ثقل الجسد والموت. وإيمانها بالزهد والصلاة كوسيلة لمعرفة الإله والرجوع للفناء فيه. ويستنتج دوريس من هذا أن النتيجة الطبيعية للنظريات الهرمسية هو اعتناق المسيحية كما هو شأن بعض أتباع الأفلاطونية المحدثة أيضا (ص 475).

---

[1] العلم الذي يتلقاه المريد من الشيخ

[2] Jean Doresse, ***L'hermétisme égyptianisant, in Histoire des Religions*** 2. Sous la direction d'Henri-Charles Puech, Encyclopédie de La Pléade, Gallimard, 1972.

[3] يميز الباحثون بين **الهرمسية العامية** التي تشمل مؤلفات في التنجيم والكمياء والسحر وعلم النبات السحري والطب الباطني، وتقوم على نظرية التماثلات والتجاذب والتنافر؛ **والهرمسية الفلسفية** التي يوجد فيها أيضا تنجيم وكمياء وسحر بحيث يصعب تمييزها عن الهرمسية العامية. ومن حيث المضمون كانت الهرمسية الفلسفية تتردد بين الحلول الرواقية والتصورات الصوفية التي ورثتها من الأفلاطونية (ص 471)، كما كانت توجد بينها وبين الأفلاطونية المحدثة علاقات توطدت منذ بروكليس الذي كان يقول هو أيضا بنظرية التجاذبات (ص 472). أما المؤلفات الدينية الخالصة فكانت تحمل سمات الميثولوجيا اليونانية المصرية ما جعلها عرضة للرقابة المسيحية والإسلامية، فلم يصل منها إلا القليل متخفيا في كتب التنجيم والكمياء (ص 434)

ويخصص دوريس بابا تحت عنوان: **من القرن الثالث إلى الكمياء البيزنطية**، وهي مرحلة انتقالية من أهم ممثليها **زوسيم** الذي فقدت بعده الهرمسية الفلسفية استقلالها كعقيدة وثنية، وما بقي من طابعها الديني استمر متخفيا في مصنفات كميائية. وهذا ما يفسر الوجه المزدوج للكمياء البيزنطية: وجه يتمثل في الكتب العملية الموجهة للتجارب المخبرية، ووجه يتضمن رؤى صوفية حول مراتب التجرد التدريجي في عملية صعود الأرواح إلى السماء. وكانت التقنية الكميائية تخفي أسماء المواد والعمليات تحت نعوت رمزية لم يكن هدفها التمويه عليها فحسب، بل كانت من إملاء الخط الصوفي الذي تمر عبره التحولات. وكانت بعض المصنفات غنية بأقوال logia مسيحية محرفة أو غنوصية سبق للكنيسة أن منعتها. وفي الوقت الذي انفسخت فيه الهرمسية الفلسفية انتقل جزء من إرثها الروحي إلى المسيحية التي وضعت هرمس في مرتبة الأنبياء الثانويين؛ وبناء على تأويل مبالغ فيه للأوجه الثلاثة للنوس الأعلى والإله الصانع (الدميورج) والانسان الأول ادّعِيَ أن هرمس قال بالتثليث. وهكذا تحول هرمس إلى مرافق لموسى أو إلى وجه آخر لآخنوخ، وتحول أغاثوديمون [إله مصري] إلى شيث [ثالث أبناء آدم]. وهكذا امتزج الأنبياء اليهود مع الآلهة المصرية، وتجاورت في جبّانة ممفيس شخصيات أمنحتب [أمنوفيس] مع أسكلبيوس [إله الطب عند اليونان]، وهرمس مع إرميا[1] وأخنوخ (ص 476-478). **وتكمن أهمية هذه المرحلة في كونها حددت بعض ملامح الهرمسية التي سترثها الثقافة العربية الإسلامية.**

وبعد هذا الباب انتقل دوريس إلى **الهرمسية العربية[2]**، وحول مصادرها يقول أنها متعددة، منها المصنفات اليونانية والشخصيات التي كانت تحافظ على هذا الإرث ضمن نطاق الدولة الإسلامية؛ يضاف إليها الترجمات السريانية والفرق الدينية كالصابئة؛ ومن الهند وردت الأدبيات الفلكية السنسكريتية التي أوردها الهندي كناطا إلى بغداد في القرن الثامن، ويبدو تأثيرها عند أبي معشر جعفر بن محمد بن عمر **البلخي** Apomasar الذي اقتفى خطى **واراهاميهيرا** Varahamihira [عالم رياضيات هندي 505-587]. وهكذا نشأت صيغة جديدة للهرمسية لم يكن فيها للإرث اليوناني حضورا مباشرا، في حين احتفظ بكل أشكال الهرمسية القديمة مع إضافات رومنسية جديرة بألف ليلة وليلة. ومما سهل إدماج الهرمسية مماهاة هرمس بادريس ومع أخنوخ-أغاثوديمون القريب من شيث. وما يميز هرمس عن الأنبياء الذين أتوا بكتب سماوية (موسى، عيسى، محمد) هو كونه جاء ليعلم الناس استنادا إلى إلهام مستمر ومباشر. وقد وجد المسلمون عنده، عن حق، تبشيرا بالوحدانية الإلهية؛ لكنهم رفضوا الاعتقاد في ارتقاء الروح نحو الرؤية المباشرة لله، لأن هذا يناقض دور الوسطاء [الملائكة] الذين ينزلون بالوحي للأنبياء.

وقد استمد الإسلام من الهرمسية الفلكية والكميائية العزائم (أو الرقية) conjurations كوسيلة للوصول إلى الله؛ وفيزياء قائمة على وحدة الوجود التي تقوم على مبدأ التماثلات (التناظرات) التي تتبني عليها النبوءات الفلكية horoscope وعلم الطباع في الطب الذي طبق أيضا على علم المدن. ويورد دوريس ثلاث نماذج للكتب الهرمسية:

أولها: كتاب **سر الخليقة وصنعة الطبيعة** [ويسمى أيضا **كتاب العلل**] لبلينوس الحكيم [أبولونيوس]. ومن أهم ما يشتمل عليه الكتاب عرض لخلق العالم وقصة اكتشاف **اللوحة الزمردية، أو لوح الياقوت**. ومحتوى الفصل حول **خلق الانسان** وسط بين ما عرضه بويماندريس Poïmandrès وبين والمخلوقات الغنوصية كما وردت في **كتاب يوحنا السري**. من الهرمسية نجد خلق النوس لآدم ضخم، وخلق الكائنات الحية من خليط صنعت منه الأفلاك في البدء ثم سائر المخلوقات تدريجيا، آخرها الحيوانات التي صنعت من الفضلات؛ كما خلق الأزواج البشرية السبعة، كل واحد منها يحمل خصائص كوكب معين. ومن الغنوصية استمدت صورة العذراء السماوية، والهشاشة الأصلية للآدم الضخم الذي لم يكن بمقدوره التحرك لأنه كان بدون روح؛ وثورة كوكب زحل، سيد السماوات الظاهرة، التي أدت إلى رد فعل الإله الشرير وأرخوناته. ويعيدنا اكتشاف اللوحة الزمردية، من جهته، إلى الأساطير الممفيسية.

ثانيها: مصحف الجماعة [الذي فقدت نسخته العربية]، أو **مجمع فيثاغورس** L'Assemblée de Pythagore والمعروف بعنوانه اللاتيني Turba Philosophorum. وهو سرد لما دار في اجتماع لكبار الفلاسفة القدامى تحت زعامة فيثاغورس بصفته من أتباع هرمس. ومدار الاجتماع مسألة الخلق ثم مسائل كميائية.

ثالثها **غاية الحكيم** وهو كتاب في علم الفلك الطلسمي متأثر بمصادر صابئية (ص 479-482).

ويقول دوريس أن العربية كانت المصدر الأساس للنصوص **الهرمسية اللاتينية** التي عرفتها القرون الوسطى الأوروبية (ص 482-484). وقد شهد عصر النهضة انبعاثا للهرمسية الفلسفية (وللأفلاطونية) التي مهدت الطريق للعلوم الحديثة (ص 487).

وفي خاتمة هذه الدراسة الكثيفة لتاريخ الهرمسية، استخلص دوريس أن البحث في الهرمسية أمر ممتع. ومن فضائل الهرمسية أنها تأملت وسجلت ما لا يحصى من الظواهر الطبيعية والإنسانية والاجتماعية؛ زيادة على كونها جمعت تحت اسم هرمس تراثا ضخما وبذلك ضمنت له البقاء والانتشار، "من أعمدة هرقل [مضيق جبل طارق] إلى الهند، ومن حوالي القرن الثالث إلى يومنا هذا". وأن الهرمسية فرضت نظرتها الصوفية للكون محل العلوم والفلسفة الوضعية اليونانية،

---

[1] يدعي دوريس أنه يوجد في العربية خلط بين إرميا Jérémie وهرمس، إذ جعلت منهما شخصا واحدا!

[2] كان للخليفة خالد بن يزيد بن معاوية (671/51- 709/90) دور كبير في نقل النصوص الهرمسية إلى العربية و"كان من بيت الخلافة في دمشق وبعد أن تنازل أخوه معاوية بن يزيد وطلبها متنازعاً عليها مع عبد الله بن الزبير ومروان بن الحكم، فذهبت إلى مروان بن الحكم واتجه هو إلى طلب العلم، وخصوصاً علم الكيمياء فأصبح من أشهر العلماء العرب... فقد تعلم خالد بن يزيد هذه الصنعة واستحضر من الأقباط المتحدثين بالعربية مثل مريانوس، وشمعون، وإصطفان الإسكندري، وطلب إليهم نقل علوم الصنعة إلى العربية. واشتهر اسمه من بين الخيميائيين اللاحقين، فتمت ترجمة عدد من الكتب المنسوبة إليه إلى اللغة اللاتينية في العصور الوسطى العليا .وكانت إحدى هذه الأعمال المترجمة، وهي «**رسالة مريانس الراهب الحكيم للأمير خالد بن يزيد**»، أول ما تُرجم من الكتب الخيميائية العربية إلى اللغة اللاتينية، فقد ترجمها المستعرب الإنجليزي روبرت أوف تشستر في يوم 11 فبراير من سنة 1144، تحت اسم "كتاب تكوين الخيمياء"، باللاتينية: *Liber de compositione alchemiae* " (ويكيبديا)

وهي نظرة بصمت بسماتها ثقافة العصر القديم المتأخر والثقافة العربية ثم الثقافة الغربية اللاتينية. ويتساءل دوريس: "أليس من الغريب كوننا ندين للتجديد الذي عرفته الهرمسية الفلسفية في عصر النهضة إلى الانعتاق من الأطر الجامدة للفكر القروسطي، والذي ساهم في نشأة الذهنية الحديثة؟ (ص 459)

"العلم والتراث الهرمسي"[1]،

وهذا عنوان كتاب مهم يضم عدة مقالات **لفرانسيس ياطيس** Frances A. Yates، حول تأثير الهرمسية في نشأة العلم الحديث. وفيه تبدأ بالرد على كتاب ويغتمان **العلم والنهضة**[2] والذي ينفي فيه دور ما يدعى ب "الأفلاطونية المحدثة لعصر النهضة" (وهي تسمية غير دقيقة في رأيها) في مسألة معرفة العالم الخارجي أو بنية الكون. في حين أن هذا التيار هو الذي كان مصدرا للمناخ الفكري الذي غير نظرة الانسان للكون والتي ستكون لها نتائج ثقيلة. ويعود سوء فهم هذا التيار، في رأيها، إلى النظرة الفلسفية الضيقة التي لم تر فيه إلا تلفيقا غير مستبين. إلا أن الدراسات الحديثة حول مارسيل فيسان Marcil Ficin (1433-1499) (وهو أول من ترجم النصوص الهرمسية *Corpos Hermeticum* إلى اللاتينية[3]) بينت أن قاعدة هذا التيار كانت هرمسية، وأنه كان يقوم على نظرة للكون كشبكة من العلاقات السحرية التي يمكن للإنسان أن يؤثر فيها. وبذلك فإن النصوص الهرمسية (أو المتن الهرمسي) هي المصدر الأساس للنظرة الجديدة للكون التي سادت عصر النهضة. (ص 7-10)

وهي تنصح المؤرخين بعدم الاكتفاء بالقراءة المستقبلية التي تنظر إلى المرحلة من زاوية ما آلت إليه الأمور، بل النظر أيضا إلى علاقتها بما سبقها. لأن النظرة المستقبلية الخالصة قد تكون جزئية وخاطئة لأنها تؤول بشكل معاكس تراث المفكرين الكبار القدامى، فلا تستبقي منه إلا ما يساير التطورات الحديثة. وعلى سبيل المثال **جيوردانو برينو** الذي لا ينظر إليه إلا كفيلسوف كسر إسار الفكر القروسطي، والذي تخلى عن التصور القديم للكون[4] ليستبدله بالتصور الكوبرنيكي، جاعلا من الكون فضاء لا متناهيا، في حين أن برينو كان نموذجا أقصى للساحر "المصري" المفعم بالنصوص الهرمسية. وكان تصوره للكون يقوم على الاحيائية السحرية التي لم تكن نظرة قروسطية بقدر ما كانت مؤذنة بنظرة القرن السابع عشر، لكن بلغة عصر النهضة. وتؤكد ياطيس على أن التطورات التي شهدتها الرياضيات والميكانيكا، والتي ساهمت في التقدم الذي شاهده القرن السابع عشر، استفادت من المؤثرات الهرمسية. وأنه من الممكن النظر إلى نشأة العلم الحديث على أنه مسار مر بمرحلتين: مرحلة هرمسية أو سحرية في عصر النهضة قامت على فلسفة إحيائية؛ ومرحلة ثانية هي المرحلة "الكلاسيكية" للعلم الحديث والتي شهدها القرن السابع عشر(ص 41-43). ولم تكن الهرمسية هي العامل الوحيد في نشأة المناخ الجديد الذي تحكمه فكرة التآلف الكوني، بل كانت تصاحبها الأفلاطونية المحدثة، والأفلاطونية المتجددة إلى جانب الأفلاطونية الفيثاغورية والقبالا اليهودية؛ زيادة على الاهتمام بالتنجيم الذي ساهم في تطور علم الفلك، والأشكال الجديدة للخيمياء. وقد ساهمت كلها في الانقلاب على أرسطو باسم الكون الموحَّد الذي يحكمه قانون واحد هو قانون الإحيائية السحرية (ص 48-49).

وعندما يفتح القارئ كتاب **كوبرنيكوس** فإنه سيقرأ فوق الرسم الذي تظهر فيه الشمس لأول مرة في وسط الكون [وهي منسوخة على غلاف الكتاب] الجملة التالية: "في وسط الكل تستقر الشمس. ومن يستطيع، بالفعل، أن يضع في وسط هذا المعبد الرائع (الكون) ذلك المصباح العظيم سوى في المكان، وأفضل مكان، الذي يستطيع أن يضيء منه كل شيء؟ ولهذا فليس من الخطأ أن يسميه البعض بمصباح الكون، ويسميه البعض بروحه، وآخرون بمُدبِّره. ومثلث العظمة يسميه الإله الظاهر". (ص 53)

وتقول ياطيس فيما يتعلق **بفرانسيس بيكون** أن بعض المؤرخين لم يروا إلا دوره الرائد متجاهلين جذوره التاريخية، وكيف أن السحر والعلم كانا يمتزجان لديه بشكل وثيق (ص 31). فهو أيضا نشأ تحت تأثير هرمسية عصر النهضة، إلا أنه كان يريد أن يميز نفسه عن أشكالها الأكثر تطرفا وخطورة. وهو وجه لذلك التحول – الذي يكاد يكون غير ملحوظ - والذي جعل التيار السحري لعصر النهضة يتخذ ملامح القرن السابع عشر، ويدخل بذلك في عصر جديد (ص 39-41). وقد كان كل من **كبلر وغليليو ونيوتن** نماذج لعلماء كانت لديهم رِجل في العالم القديم الذي كانت تسود فيه فكرة التآلف الكوني التي كان يسبح فيها الساحر.(ص 44)

وقد كان **نيوتن** يعتقد عندما اكتشف قانون الجاذبية أنه أعاد اكتشاف حقيقة قديمة كان يعرفها فيثاغورس وكانت مخفية في أسطورة أبولون. وقد اكتشف الباحثون أن ميكانيكا نيوتن كانت متأثرة بالهرمسية، وأنه كان بشكل ما فيلسوفا هرمسيا. وأنه كان يجمع كتب الخيمياء ويعيد في المخبر التجارب التي كانت تحتويها، حسب اعتقاده. ولم يكم غرضه من ذلك البحث عن طريقة لصنع الذهب [على منوال الخيميائيين القدامى] بل كان هدفه الكشف عن المرسوم الإلهي في الطبيعة، مدفوعا إلى ذلك بذهنيته الدينية. (ص 68-69)

---

[1] Frances A. Yates, ***Sciences et tradition hermétique***, traduit de l'anglais par Boris Donné, Editions Alia, Paris, 2018

[2] W.P.D. Wightman, ***Science and Renaissance***, Aberdeen, 1962

[3] وكان الاعتقاد السائد أن هذه النصوص قديمة جدا، وأن هرمس كان شخصية تاريخية وأنه كان قسا مصريا معاصرا لموسى، وهو خطأ صححه إسحاق كازوبون Casaubon (1559-1614)

[4] وهو التصور الأرسطي والسكولائي الذي يجعل من الأرض مركزا للكون، تحيط بها دوائر متداخلة هي أفلاك الأجرام السماوية

تأثير الهرمسية في الفلسفة الحديثة

ولم يقتصر تأثير الهرمسية على علماء عصر النهضة فحسب بل نراه يمتد إلى الفلسفة الحديثة، وإلى أحد أعلامها الكبار **هيغل**. وهو ما أبرزه جلين اليكساندر **ماجي** Glenn Alexander Magee في كتابه **هيغل والتراث الهرمسي**[1]. وقد انطلق ماجي من قول هيغل في مقدمة **ظاهرية العقل** (أو **علم ظهور العقل** حسب ترجمة مصطفى صفوان): "إن الحقيقة لا يمكن أن توجد على وجه آخر سوى النسق العلمي الذي تنتظم فيه. والمشاركة في هذا الجهد، تقريب الفلسفة من صورة العلم، تلك الغاية التي ببلوغها يحل للفلسفة أن تطرح اسمها من حيث هي محبة الحكمة لتصبح كمال المعرفة بالفعل، هي غايتي هنا."[2] فهيغل ليس مجرد محب للحكمة أو باحث عنها كما هو شأن الفلاسفة اليونان، فهو يدعي أنه حصل عليها فعلا بوصوله للمعرفة المطلقة التي يُماهي بينها والحكمة كما ادعى ذلك في كتابه. وبهذا يخالف الفلاسفة اليونان لكنه على وفاق تام مع ما تطمح له الهرمسية. ولهذا يدعي ماجي أن هيغل فيلسوف هرمسي لأنه يوجد توافق مثير بين فلسفته وإلهيات théosophie الهرمسية. وأن هذا التوافق لم يكن عرضيا، وذلك لأن الهرمسية رافقته منذ طفولته وارتبط بمفكريها وتياراتها طوال حياته (بما فيها الماسونية والصليب الوردي Rose-Croix...). وفلسفته يجب أن تفهم في إطار الثيوزوفيا التقوية لوورتنبرغ theosophical Pietist tradition of Württemberg وليس كمجرد ناقد لشكية كانط. وكانت مكتبته تشتمل على كثير من الكتب في مجالات المِسمِرية (نظرية مِسْمِر Mesmer التي تقول بتأثير سائل مغناطيسي في الكائنات) والظواهر الروحانية والتحسس[3] والنبوءات والسحر والخيمياء. ولهذا لا يمكن أن نفهم هيغل جيدا إن لم نفهمه كمفكر هرمسي، وحياة وأعمال هيغل دليل بين على ذلك.

والملاحظ هو الحضور البارز لأعلام الهرمسية في كتاباته، أمثال إيكارت Eckhart وبرينو وباراسيلس، وخاصة بوهم Böhme الذي يعد أكثر ممثلي تاريخ الفلسفة ذكرا في قبله. وقد بنى فلسفته على الطريقة الهرمسية القائمة على مبدأ التناظر. وقد بين ماجي كيف أن فلسفته تتبع النموذج المعهود للفلسفة الصوفية والهرمسية. فكتاب **الظاهرية** يستهل بمرحلة تطهرية أولى، يرتقي بعدها العقل لما فوق المستوى الحسي والدنيوي، كتمهيد لتلقي الحكمة. وكتاب **المنطق** يقابل الارتقاء الهرمسي إلى مرتبة الصورة الخالصة "للعقل الكوني". و**فلسفة الطبيعة** تصف "فيض" العقل الكوني في العالم الزمكاني. ومقولاته تحول الطبيعة إلى انعكاس للعقل الكوني. و**فلسفة الروح** التي تعود فيها الطبيعة المخلوقة إلى المستوى الإلهي بواسطة الإنسان الذي يمكنه الارتقاء فوق ما هو طبيعي وتحيين الله في الكون من خلال أشكال ملموسة للحياة (الدولة والدين على سبيل المثال) ومن خلال الفلسفة. (مقدمة الكتاب ص 1-4)

وتقول **فرانسواز بونارديل** أنه رغم الانقلاب الذي أحدثته الكمياء الحديثة مع **لافوازييه** Lavoisier[4]، ونظرية التطور مع لامارك وداروين، في النظرة العلمية للطبيعة؛ إلا أن شخصية هرمس عادت للظهور في أواخر القرن التاسع عشر لتملأ فراغا في عالم تهيمن فيه المادية والعلموية[5]. وقد تجلت هذه العودة في التيار **الغيبي-الهرمسي** Occulto-Hermétisme الذي سيحاول التأليف بين العلم والتراث Tradition[6]. كما توجد مسحة هرمسية لدى شارل **فورييه** أحد ممثلي الاشتراكية الطوباوية رغم خلو أعماله من أية إشارة لهرمس؛ وتتجلى هذه المسحة في الأهمية التي يعطيها للعواطف البشرية المختلفة في التألف الاجتماعي والتي استبقت المفاهيم الفرويدية (ص 102). في حين توجد المرجعية بشكل بارز في أعمال **شارل بودلير** الذي يتحدث عن "هرمس المجهول" وعن "الشيطان المثلث العظمة" الذي يُشْبِهُه (ص 106-107). وفي السياق نفسه تذكر الباحثة شخصيات **مالارميه** Mallarmé و**فاغنر** Wagner و**نتشه** و**أندري جيد** (ص 108-110).

ويتجلى الانبعاث الهرمسي في ميدان الفلسفة عند **هيدغر** كطريق للإنصات للوجود من خلال الموجودات، دون أية مرجعية تقليدية. وفي ميدان التحليل النفسي يركز **يونغ** على الروابط التي تجمع بين الحكمة القديمة وهواجس الإنسان المعاصر (ص 113-115). وفي مجال انتروبولوجيا الخيال ذكرت أعمال **جيلبر دوران** Gilbert Durant الذي أعاد إدماج كل ما همشته الثقافة العلمية، من تصوف وغنوص وثيوزوفيا وخيمياء وشعراء وتقاليد شعبية. وفي مجال العلم ذكرت

---

[1] **Glenn Alexander Magee** - *Hegel and the Hermetic Tradition,* **Cornell University, 2001 https://avalonlibrary.net › ebooks**

[2] هيغل، **علم ظهور العقل**، المجلد الأول ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة 2001، تمهيد ص 13 .
وقد يكون من المفيد للقارئ أن يعرف كيف ترجمت الفقرة مباشرة من الإنجليزية قبل اطلاعي على ترجمة صفوان: "الغاية مساعدة الفلسفة على التقرب من صورة العلم، إلى أن تتخلى عن عنوانها "محبة الحكمة" وتتحول إلى معرفة فعلية – وهذه هي الغاية التي أضعها أمامي" .
"To help bring philosophie closer to the form of science, to the goal where it can lay aside the title of “love of knowing” and be actual knowledge – that I have set before me”

[3] هده ترجمتي ل dowsing/radiesthésie لأنها تقوم على تحسس وجود الأشياء، خاصة الماء، بواسطة عصا .

[4] سأل نابوليون لافوازييه عن الله، فرد عليه : "الله فرضية لا حاجة لها"

[5] يبين فيليب موراي في كتابه **القرن التاسع عشر خلال العصور** أن هذا القرن كان قرن الغيبية بامتياز، كما بين فيه العلاقة بين الاشتراكية والغيبية:
Philippe Muray, *Le XIXe siècle à travers les âges*, Denoël, 1984

[6] ***L'Hermétisme***, op. cit. pp. 97-100

أن اكتشافات انشتاين وبلانك وهيزنبرغ ودي بروغلي في ميدان الميكروفيزياء - والتي أحدثت انقلابا في مبدأ عدم التناقض المنطقي، وفي مفهوم "المادة"، والتمييز بين المادة والروح، والفاعل والموضوع – أدت إلى تطور مفهوم العقل إلى ما سماه **باشلار** بالعقلانية الفائقة sur-rationalisme (ص 120)

وفي مجال الدراسات الدينية ذكرت الباحثة اسمي: **ميرسيا إلياد** الذي كشف عن استمرار بعض تصورات الخيمياء في تحت أشكال غير مقدسة، وأن توجد سريرة دينية عتيقة تمثل ثابتا في النفس البشرية. **وهنري كوربان** الذي ترك إرثا علميا ضخما في مجال الدراسات الإسلامية (بالإضافة لترجمته لهيدغر)، وتكتسي مصنفاته قيمة فلسفية كبرى. وقد انتقل كوربان من التأويل herméneutique الهيدغري إلى الوجدان العرفاني، وكلاهما يطرحان مسألة "الفهم" كفعل يؤكد فيه الوجدان حضوره في الكون. وكان كوربان يرى أن زوال العالم الوسيط، الذي كانت الاجسام تتروحن فيه والأرواح تتجسد، من الفلسفات والثيولوجيات الغربية منذ القرن الثالث عشر قد أدى إلى الثنائية الميتافيزيقية وإلى المأزق الذي نضبت فيه الفلسفة، ولربما أنه سبب العديد من العدميات المعاصرة (ص 116-118)

هنري كوربان والفلسفة النبوية

يذكر **بيير لوري** في كتابه **من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام**[1] ، أنه كان يحلو **لهنري كوربان** الاستشهاد ببيت للشاعر الصوفي الكبير **ابن الفارض**:

إلَيَّ رسولاً كنتُ مِني مُرسَلاً   وذاتي بآياتي عَلَيَّ استدلَّت.

ويقول **دانييل برول** Daniel Proulx في أطروحته حول فلسفة هنري كوربان[2]، أنه كان يقول:" لست في واقع الأمر لا بالمتخصص في الدراسات الألمانية، ولا حتى بالمستشرق، بل أنا فيلسوف يتابع بحثه إلى حيث يهديه الروح"[3]. وضالته "الفلسفة النبوية" بواسطة منهجه الظاهراتي-التأويلي phénoménologico-hermeneutique، الذي يُلمح فيه تأثير هيدجر وهامان Hamann (ثم السهروردي والإسلام الشيعي عموما). ويقوده بحثه هذا إلى استكشاف العالم المتمثّل[4] monde imaginal وأداته التمثّل الفعال imagination active؛ وهو عالم تتلاقى فيه تجليات الإلهي théophanies والملاحم والرؤى الصوفية والإلهيات théosophes (ص III). والفلسفة النبوية عند كوربان تجمع بين الديانات الكتابية بدون تمييز (ص 19-20)

لقد أراد كوربان تأسيس ما يسميه **بالفلسفة النبوية**[5]، وغايته هي توليف نقائض الإنسان عوضا عن الخضوع لهيمنة الوضعية التي تكسر العلاقات الحية الأساسية التي تربط بين مختلف القوى النفسية والروحانية pneumatologiques والجسدية التي تسكن الإنسان. وقد مكنه منهجه الظاهراتي من الانطلاق من المعطيات الملموسة للتوفيق بين الظاهر والباطن والجواني والبراني، وبين العالم والروح الإنسانية، وبين الظاهر phénomène والشيء في ذاته noumène. وقد ساعدته في ذلك مكتشفات علم نفس الأعماق، وخاصة **يونغ**. وبذلك سار على عكس اتجاه الفلسفة الغربية التي انشغلت بعلاقة الإنسان بعالمه الخارجي، وافتقدت الاتصال بالعالم الداخلي. (ص 10-9)

ويقول كوربان في مقدمة كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام**[6]: "وبالطبع فقد عرفت الفلسفة أكثر من موقف صعب في الإسلام، ولكن هذه الصعوبات لم تكن نفس الصعوبات التي عرفتها المسيحية. حيثما استقر المقام "بالتحقيق" الفلسفي في الإسلام، كان التفكير منصبا على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي، وعلى المسائل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي؛ وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية لدنية". ولهذا فقد أعطينا المركز الرئيسي في هذه الدراسة، للفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الإثنى عشرية والإسماعيلية"[...] "ونتيجة لذلك فنحن لا نستطيع أن نتعرض لما كان من أمر الحكمة في الإسلام دون أن نبحث في التصوف، أعني الصوفية في مظاهرها المختلفة، سواء من حيث التجربة الروحية، أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية التي تجد جذورها في التعليم الفلسفي الشيعي[7]. وكما سنرى فإن جهد السهروردي ومدرسة الاشراقيين التي تلته، إنما كان لربط البحث الفلسفي بالانجاز الروحاني الشخصي. وفي الإسلام خصوصا، يظل تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية غير قابلين للانفصال" (ص 33).

---

[1] بيير لوري، **من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام**، ترجمة وتقديم لويس صليبا، الطبعة الرابعة، دار ومكتبة بيبليون، لبنان، 2016. ص 133

[2] Daniel Proulx, ***Le parcours philosophique de Henry Corbin : phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique.*** https://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/2627?show=full

[3] « Je ne suis à vrai dire ni un germaniste ni même un orientaliste, mais un philosophe poursuivant sa Quête partout où l'Esprit le guide.»

[4] استعمل الباحث مصطلح تمثل عوضا عن تخيل، لأن التمثل - وهو غير التخيل أو التوهم، لأنه يحيل إلى "عالم المثال" monde de l'Image (mundus imaginalis ('âlam al-mithâl) - هو ملكة ذهنية قائمة بذاتها، تقوم بدور الواسطة لمعرفة منطقة من الكائن، كانت ستبقى منطقة ممنوعة. وغيابها يصيب الروح بكارثة لم نتبين بعد كل آثارها. والعالم الذي تفتحه هذه الملكة هو نفسه عالم متوسط ووسيط، عالم يربط المحسوس بالمعقول. وبدونه تبقى العلاقة بين هذين البعدين محظورة. وهو عالم لا يقل صدقية عن عالمي المحسوس والمعقول، وبفضله يمكن تجاوز ثنائية العقل والامتداد [الديكارتية] (هوامش المصطلحات ص 150 - 151)

[5] وهي تتموقع بين اللاهوت والفلسفة (ص 16)، كما أنها تجمع بين الديانات الكتابية بدون تمييز (ص 19 - 20)، وهو يرى أنه توجد وحدة روحية بين هذه الديانات تتجلى في بعدها الباطني (ص 21)

[6] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة الثانية 1998

[7] الامام موسى الصدر الذي قدم لهذا الكتاب لا يتفق مع هذا الرأي

ولم يكن كوربان يهمل البحث التاريخي الدقيق، والذي كان متمكنا من منهجيته، إلا أن تاريخ الفلسفة النبوية ينبني لديه على ما هو ثابت ومستمر في التاريخ، وهو ما يسميه ب "hiéro-histoire " (التاريخ المقدس)[1]. والفلسفة النبوية عند كوربان تحث كل منا على أن ينصت للبعد النبوي الذي يسكن جوانية كل إنسان. ومفتاح هذا البعد هي التمثل الفعال، والتمثل الحق الذي بواسطته يمكن سبر العالم الرمزي للإنسان. (ص 12)

إن كوربان لا ينفي أهمية البحوث التاريخية لأن غيابها يعني فقدان الإنسانية لذاكرتها. أما التاريخانية فهي عنده مرادف للمادية أو للنزعة السوسيولوجية sociologisme لأنها لا تتصور واقعا ما إلا في نشأته المادية، معتقدة أن الوصف الظاهري لتاريخ الكون كفيل بتفسير ما يسمى "بتاريخ الإنسانية". وهذا يعود إلى عملية العَلمنة والدُّنْيَوَة sécularisation التي طالت الثيولوجيا في الغرب، والتي جعلت من الأيديولوجيات السياسية والاجتماعية ثيولوجيات مُدَنْيَوَة théologies sécularisées. والسبب هو "ظاهرة الكنيسة" «phénomène Église» (وهي كنيسة القساوسة) الذي شهدته المسيحية بعد تسنين العقيدة أثناء المجاميع الأولى، وبذلك ظهر العصر المسيحي الذي يعلن على دخول الله في التاريخ بواسطة التجسيد. فلم يعد الانسان والروح النبوية هما اللذان يصنعان التاريخ، بل التاريخ هو الذي يصنع الانسان ويضع خاتمة "للروح النبوية". وصارت الأحداث في عين المؤرخ أحداثا ماضية يمكنه البحث فيها "بكل موضوعية تاريخية"، وحتى عندما يتحدث عن "التاريخ الحي"، أو "حضور الماضي"، فإن هذه التعابير مجرد استعارات لا تأثير لها. وفي المقابل لا يوجد ماض أو شيء متجاوز في أعين التأويل الظاهراتي الذي يعمل على تجلي ما هو مخفي، وفتح المستقبل الذي يتضمنه الماضي المتجاوز المزعوم (ص 78-77)

فما هي الفلسفة النبوية، وما هو موضوعها ومسلماتها؟ وفي البداية يجب التوضيح أن هذه الفلسفة لا يمكن أن توجد إلا في الإطار المحصور للديانات الكتابية، فهي تفترض تجليا إلهيا. وهذا ما يطرح مشكلة فهم العلاقة بين وحدانية الله وتعدد التجليات، خاصة في الفلسفة الغربية التي حسمت هذه الإشكالية إما بواسطة الثنائية أو وحدة الوجود أو الشك. ولم تفكر لا الفلسفة الرسمية ولا الثيولوجيا في طرح "المتعدِّد في ما يوحِّده والواحد في ما يُعدِّده". وهذه العلاقة المتكاملة والمتبادلة بين الواحد والمتعدد هي التي تفتح في الحضور البشري أبواب الماوراء. وهي فكرة غائبة في الفلسفة واللاهوت الرسمي لكنها موجودة في الفكر الصوفي.

ولهذا يرى كوربان أن على الفلسفة واللاهوت أن يهتما بتجلي الوحي الإلهي وبدلالته الباطنية. فالكتاب المقدس يحكي المصدر الإلهي للبشرية؛ إلا أن الانسان انحرف وسقط وانغسق (أحاط به الظلام)، ما حوله إلى حساسية محضة فصلته عن عالمه الداخلي وعن العالم العلوي الذي فيه "أصله". ولهذا يشعر الانسان بحنين لهذا الأصل، وهدف الفلسفة النبوية هو هدايته إلى طريق العودة إلى أصله وإلى العالم العلوي. فالفيلسوف في طريق البحث لأنه منفي، وهذا ما تحكيه التوراة في سفر **التكوين** و**الخروج**، أو قصة (أو رواية) **الغربة الغربية** عند السهروردي. وفي الفلسفة النبوية يوجد تعدد لأبعاد الكائن يحيل إلى ثلاثة عوالم (أو ثلاثة أبعاد للكائن): العالم الحسي (أو عالم الأجرام) وهو **المُلك**، وعالم الروح (أو عالم النفوس) (عالم المثال Imaginal) وهو **الملكوت**، وعالم العقول (عالم الأنوار) وهو **الجبروت** (ص 12)

وموضوع الفلسفة النبوية هو التفطن إلى ما يعبر عنه الروح القدس، ليس بحثا عن وحي جديد بل عن الدلالة الباطنية لكل وحي. والحقائق الروحية لا ترتبط بالظروف التاريخية والاجتماعية، لأن الظاهرة الدينية ظاهرة أولية لا يمكن ردها إلى غيرها. ولهذا فإن الوضعية والتاريخانية عاجزة عن الإحاطة بها. ويقول كوربان أن ما يهم الفلسفة النبوية ليس ما أوردته كتب التاريخ، بل ما شاهده الضمير الديني الذي تجلى له الموضوع الديني، "فرؤية الموضوع الديني هي في حد ذاتها سبب كاف" «la perception de l'objet religieux est a soi-même sa raison suffisante ». ولهذا كلما ازداد انبهار الضمير الديني بحدث ما، كلما كان التأثير الروحي أعمق، والتحول النفسي بَيِّن. ولهذا تحدث اللاهوتيون الإيرانيون الّذين درسهم كوربان عن ولادة جديدة وعن انبعاث روحي. (ص 14)

وقد تعرض كوبان للنقد الذي وُجِّه لكل من يونغ Jung ومرسيا إلياد Eliade وشوليم Scholem، والذي يركز على استحالة البرهنة على ما يسوقونه؛ إلا أن استحالة البرهنة على الظاهرة الدينية لا يعني استحالة وصف ما يترتب عنها على المستويات النفسية والميتافيزيقية والكونية (ص 15).

وينتقد كوربان المقاربة التي تعطي الأسبقية للظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية في تفسير المواقف الدينية، في حين أن الأمر يتعلق بفهم الظاهرة الدينية كما تتجلى للذين تتجلى لهم، و"بكشف المحجوب" الذي يلائمه المنهج الظاهراتي. وبدوره انتُقِد كوربان على إهماله للمذاهب السنية وللشريعة، وأن تركيزه على الجانب الروحي مبالغ فيه؛ ويرد على هؤلاء بأنه إذا كان الإسلام ينحصر في الشريعة فإن الفلسفة نفسها لن تجد مسوغا لها، وأن الفلسفة الإسلامية في محاولة فهمها للوحي القرآني لجأت إلى التأويل للكشف عن الوجه الباطني للقرآن الذي يعبر عن البعد الروحي فيه (ص 72-73). أما ربط حقيقة روحية بلحظة في التقويم الزمني، وهو ما يدعى بالتاريخانية historicisme، فيه خلط بين "زمن الروح" و"الزمن الذي سقط في التاريخ" (ص 76)

إن الظاهراتية لا تهتم بالمعطيات المادية لذاتها، والتي يمكن أن يقال عنها بأنها "متجاوزة"، فما يبحث عنه الظاهراتي هو الصورة الأولية القبلية التي هي أداة وشكل الرؤية لهذه الظواهر (ص 17). والفلسفة النبوية تحاول البحث عما يصير في ذات المؤمن، وهو ما تحاول الأنتروبولوجيا الكوربينية الجواب عنه من خلال السؤال عن المستوى الذي

[1] يقول كوربان أن التاريخ المقدس يقي من العقلانية اللاأدرية (التعطيل) ومن التشبيه الساذج. (ص 18)

تلتقي فيه الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية في الانسان (ص 18). ويتعلق الأمر بالإنسان المؤمن لا بمعناه الديني الضيق، بل بفلسفة نبوية لديانات الكتاب في صيغتها الجامعة œcuménisme.

الهرمسية العربية

يرى **ماسينيون**[1] أن النصوص الهرمسية العربية هي حصرا تلك التي تذكر اسم هرمس (أو الهرامسة الثلاثة) وتستشهد به (أو بهم). وبما أن غالبية المألفين العرب مسلمون (مع أقلية مسيحية أو مانوية أو يهودية)، فإن استشهادها بهرمس لا يعني أنها تدين بالوثنية التي كان لها أتباع في حران من الصابئة الناطقة بالسريانية في بداية القرن التاسع الميلادي، والذين كانوا يعدون هرمس (=تاحوت) رب كل الاختراعات الحضارية. وكان هرمس عند المسلمين هو النبي ادريس أو أخنوخ، وقد بُعث ليعلم الناس بواسطة **الالهام** المباشر (وهو يختلف عن **الوحي** الذي ينزل بواسطة ملاك) كيفية تنظيم المدن الأولى والصناعات. وكان الشيعة أول من تهرمس من المسلمين لأنه كان لديهم منظور دائري للتاريخ الذي يمكن تفسيره بالرجوع للنماذج القديمة للأنبياء الأوائل (وهذا ما يفسر دور هرمس عند الدروز والنصيرية). لكنه سرعان ما ظهر رد فعل ضد التغلغل الهرمسي في الفكر الإسلامي لأن كثيرا من المفكرين المسلمين كانوا يرفضون علم التنجيم والكمياء[2] والنرنجات لأنها كانت منافية للتعالي والإرادة الإلهية.

ويستشهد ماسينيون بالقفطي ليقول أن الهرمسية قد أثرت في نظرية نفي الصفات عن الله (التعطيل) عند العلاف المعتزلي وابن مسرة الأندلسي. ويتساءل ماسينون إن لم يكن الجهم بن صفوان قد تأثر بالهرمسية في مسأة صفات الله. وأول من أدخل الهرمسية للتصوف هو ذو النون المصري. وفي مجال الالهيات كانت الفلسفة الهلنستية تجمع بين منظورين متناقضين حول الذات الالهية: فهي غير قابلة للوصف لكنها قابلة للفيض وللحلول إما في الوثن (في الأفلاطونية المحدثة لفورفوريوس) أو في ذات القديس. ويشير الشهرستاني إلى أن صعود الأرواح إلى السماء، حسب تعاليم هرمس، يعفي عن الاعتقاد بنزول ملك ليوحي بنص مقدس للأنبياء.

ويُحدد ماسينيون ما يميز النصوص العربية ذات النزعة الهرمسية في ثلاث عوامل، وهي: 1) إله واحد منزه عن الوصف وغير قابل لمعرفة برهانية [ومنها القياس]، فلا يعرف إلا بالاعتكاف والتعاويذ ascèse et conjuration (2. فيزياء تركيبية تقوم على وحدة الوجود والمماثلة. 3) الاستناد إلى سلاسل سببية تجريبية، وهو ما يميز الهرمسية عن المنطق الأرسطي، لكنه يقربها من الجدلية الملموسة والتجريبية للمدارس الرواقية (في مجال النحو قلدت مدرسة الكوفة مدرسة فرغامس الرواقية) والهيبوقراطية. ويعتقد ماسينيون بوجود علاقة متواصلة بين الخيمياء الهرمسية والطب الهيبوقراطي بما فيها أثناء الفترة الإسلامية. **وهو ما مهد للمنهجية العلمية التجريبية الحديثة**.

ويشير ماسينيون إلى **عدم وجود فرق بين الهرمسية العربية والفيثاغورية الحديثة أو الأفلاطونية المحدثة**، وفي المقابل **يجب تمييزها عن الغنوصية** لأنها (الهرمسية) فلسفة دينية و"**حكمة لدُنية**" [بالعربية في النص].

وفي الجزء الثاني من المقال يعرض ماسينيون قائمة للكتب الهرمسية العربية، من ضمنها اثنين وعشرين نصا وردت في "**فهرست**" ابن النديم الوراق، ثلاثة عشرة منها في الكمياء، وأربعة في النرنجات [وهي المصطلح الذي يترجم به ماسينون الطلسمات talismans]، وخمسة في علم الفلك. وقائمة للترجمات العربية الموجودة للهرمسية الهلنستية (نصان)؛ تليها خمس نصوص منسوبة لهرمس قد تتضمن مقتطفات مترجمة عن اليونانية. ونصوص أصيلة للهرمسيين العرب، منها **سر الخليقة وصنعة الطبيعة** المنسوب لبالينوس الطواني، ويتضمن **لوح الزمرد** Tabula smaragdina؛ **وكتاب الجاروف** لجابر بن حيان [يترجمه ماسينيون بسوء الحظ]؛ كتاب **الفلاحة النبطية** لابن وحشية؛ مجمل مؤلفات جابر بن حيان [وهي كثيرة جدا]؛ **كتاب غاية الحكيم** للمجريطي؛ موسوعة إخوان الصفا. تليها كتب ثانوية في الخيمياء والسحر الطلسمي؛ منها في **الخيمياء**: **كتاب منافع الأحجار** لعطارد [محمد الحاسب المنجم البغدادي]، **كتاب الماء الورقي** [والأرض النجمية] **وكتاب شرح السور** لمحمد بن أميل التميمي، **ديوان شذور الذهب** لابن أرفع رأس الجيَّاني، وكتاب تلميذه **قبس القابس في تدبير هرمس الهرامس** [لأبى العباس احمد بن محمد الواسطى]، **كتاب المكتسب** للسماوي، وكُتب الجِلدكي، ومرجوشي إزنيقي، وبستان أفندي أيديني؛ وفي سنة 1659 ترجم صالح حلبي باراسيلس إلى العربية. وفي **السحر الطلسمي**: بعد الطبسي ظهر الجوبري وكتابه **كشف الأسرار، وشمس المعارف الكبرى** للبوني، و**زايرجة** السبتي التي أدهشت ابن خلدون[3]. وقد أظهرت التعاويذ الصوفية التي يأتي بها الحجاج من مكة التأثير المتزايد للهند (راجع **السلسبيل المعين** للسنوسي)... (ص 415-406)

ومن أهم المراجع حول الهرمسية في الإسلام كتاب بيير لوري، **من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام**[4].

ويوضح المترجم أن المقصود بالهرمسية هو مجموع العلوم الباطنية: علم الحروف والتنجيم، والسيمياء (سحر الحروف)، ولا سيما الخيمياء (ص 16)

---

[1] Louis Massignon, ***Inventaire de la littérature hermétique arabe***, in ***La révélation d'Hermès Trismégiste,*** pp. 400-416

[2] من الرافضين للخيمياء: الكندي وابن سينا وغالبية الفقهاء (ابن تيمية)، ومن المؤيدين: الرازي والفارابي والطغرائي

[3] يتناول ابن خلدون هذا الموضوع في الفصل الثالث والعشرين من **المقدمة**: **"في علوم السحر والطلسمات"**

[4] بيير لوري، **من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام**، ترجمة وتقديم لويس صليبا، الطبعة الرابعة، دار ومكتبة بيبليون، لبنان، 2016

ولقد تلقى العالم العربي-الإسلامي هذه **الخيمياء** باكرا وبتلهف. وذلك في بعض الأوساط على الأقل. فمنذ القرون الأولى للهجرة، ابتدأ تداول كثير من النصوص باللغة العربية لمؤلفات خيميائية منسوبة لكتاب يونانيين، أو حتى لآلهة يونانيين[1]. وبموازاة ذلك فقد نسبت إلى مؤلفين باطنيين مسلمين أعمال مهمة في الخيمياء: مثل نصوص لخالد بن يزيد، وجعفر الصادق، وجابر بن حيان[2]. إنها مرحلة حاسمة، وكما قال هاللو R. Halleux : "لا يقتصر الأمر على أن قسما كبيرا من النصوص الكلاسيكية للخيمياء الأوروبية، في العصور الوسطى، مترجمة عن العربية. بل لقد استحدث العالم الإسلامي الأنواع والمفاهيم والمفردات، وشق الطرُق الأساسية التي سيسلكها الدارسون في العصور الوسطى" (ص 110)

وفيما يتعلق بالخيمياء يوضح المؤلف أن لها وجهان: وجه عملي، إذ أنها "علم التحولات بامتياز" الذي غرضه تحويل المعادن البخسة (الرصاص، القصدير) إلى معادن ثمينة (فضة، ذهب) بواسطة حافز يسمى **حجر الفلاسفة**؛ وهذا الوجه العملي غير قابل للتحقيق[3]. ووجه أسمى وهو "تطوير الإنسان الكبير الكامن بذاره في الإنسان الصغير العادي الذي يحس بداخله نداء الحق. فقارئ النصوص الخيميائية يصعب عليه فهم مقصد مؤلفين مثل **جابر بن حيان**، لأن هذا الأخير يبحث فيما لم يتحقق بعد في الإنسان، في سياق تطور لا يعرف القارئ العادي مراحله ولا غايته العميقة" (ص 34)

والأمر سواء فيما يتعلق **بالسحر**: "فالسحر في بعده الفلسفي، كما يرد عند إخوان الصفاء والبوني، ينبثق عن رؤيا شمولية للكون. فبنية الكون أشبه بمجموعة هائلة ومتوازنة تترابط عناصرها المختلفة الظاهرة والخفية ترابطا تاما ودائما. ومفهوم السيمياء المعروضة هنا نظام من المعارف والتجارب تهدف إلى فهم الانسجام الداخلي للكون، وبالتالي التأثير على ظواهره". (ص 36)

وكان الباطنيون لا يعتبرون الخيمياء عملا إنسانيا، وإنما معرفة ذات أصل إلهي بكل ما في الكلمة من معنى. "ولكن أهل الباطن هؤلاء ذهبوا إلى أبعد من ذلك: فالخيمياء عندهم هي جزء من تلك العلوم المنتمية إلى الباطن. وبهذا المعنى، فهي لا ترجع إلى النبوة المشرّعة القائلة بالظاهر. وإنما إلى المعاني الخفية التي هي بمثابة جوهر النبوة. وبالنسبة للمؤلفين الشيعة الذين يعتبرون أن تعليم أئمتهم مكملة للمعطيات للقرآن والشريعة، فالخيمياء تختص بمعرفة مخفية مقتصرة على النخبة. وهكذا فإن الآثار الضخمة المنسوبة لجابر بن حيان، تستند إلى سلطة الإمام السادس جعفر الصادق. فالنبي المشرع أتى ليحمل إلينا الشريعة. في حين أن الإمام أتى ليعلم معانيها السرية. وهكذا فالخيمياء تمثل بعدا لهذا الباطن. (ص 121-122)

"وهكذا فإن المشروع الخيميائي قد أدرج أخيرا في الرؤيا الصوفية الإسلامية، وغدا متجانسا معها. وأحدية الكون، بحسب القرآن، قد احترمت: فكل شيء يأتي من الله، ويعود إليه." (ص 125)

إلا أن العرفان الشيعي يذهب إلى أبعد من هذا، خاصة الجابريون الذين داروا في فلك غلاة الشيعة، وهي لا تعكس التعاليم المباشرة للإمام جعفر الصادق؛ إذ انهم فئة تطرفت في تقييم الجانب الباطني لتعاليم اللائمة. وهم فئة يلحقها بول كراوس بالإسماعيلية، في حين أن بيير لوري يرى فيهم تيارا مستقلا "يرى في نشر المعتقدات الباطنية واحدا من العوامل التي تعجل إتمام معَاد (اسكاتولوجيا) التاريخ البشري. وكانت اشكاليتهم تتعلق بالترتيب الهرمي "للشخصيات الثلاث العليا التي تظهر لنا الألوهية: وهي **الناطق:** ويشار إليه بحرف **"م" (محمد)**، وهو النبي الذي يجهر بالشريعة الظاهرة. **الصامت:** ويشار إليه بحرف **"ع" (علي)**، وهو الامام الذي يمتلك التفسير الباطني للشريعة والكتاب؛ "والإمام صامت هو، تاريخيا، إذ أنه لا يتكلم علانية. ولكن هو صامت بصمت الله. الصمت الذي يسبق أنتولوجيا نطق الكلمة *Logos* (ومن هنا الالتباس في الكلمة)". **الأساس:** ويشار له بحرف **"س" (سلمان الفارسي)**، وهو "على غرار الروح القدس وجبريل، يلقن الناطق أسرار الصامت ـ أو العكس ــ أو هو المبتدئ."

وقد اختلف الشيعة في ترتيب هذه الشخصيات، وكانت أولوية النبي هي الغالبة؛ وهذا يعني أن الشريعة الظاهرة هي مفتاح الحقائق الماورائية. وبعض فرق الباطنية قالت بأسبقية "ع"، وهذا يعني "وضع الشريعة في موضع تابع للإشراق المباشر للروح". أما **جابر** فقد آثر الترتيب "ع"، "س"، "م"؛ وهو موقف "يشدد على دور الوسيط الملاك الذي يتوسط بين الإمام الصامت العصي عن الفهم، والإنسان الناطق في واقعه المحسوس." (ص 129-130)

وقد أضاف جابر شخصية رابعة، وهي **الماجد** الذي يسمى أيضا **باليتيم [**وهو ما يبينه هنري كوربان في تحليله لشخصية **اليتيم** الواردة في **كتاب الماجد]**. وهو شخصية مجهولة لا تنتمي للسلالة العلوية ولم تعرف الإمام شخصيا. وعلمه **"**تلقاه بطريق روحي مستنير بواسطة الملاك". و**"الماجد هو العرفاني الكامل التحقق"**، وهو متفوق على النبي والإمام معا. ويعد هذا ثورة عقائدية حقيقية، إذ يمكن **"**لكل باحث عن الحقيقة أن يوفر على نفسه عناء الطريق الظاهري أو المذهبي. إذ يلتقي الإنسان الكامل، وبمعرفته يصير مماثلا له. وهكذا يصل الخيميائي إلى أرفع المراتب في معرفة هيكله الداخلي. ولكن هنا نتساءل ما العلاقة بين العمل المخبري الخيميائي واكتشاف الإمام؟ إن اكتشاف حجر الفلاسفة، هو ببساطة الإمام عينه. والعقل المنقَّى بشكل كاف، ليتيح استيفاء الألية الحميمة لتجسيد الروح، يدرك فورا من هو الإنسان الكامل، الفكرة الكاملة للإنسان كما صورها الله، ونشرها في كل مستويات الوجود". (ص 130-131)

---

[1] ويوضح المؤلف "والنبطيون وسكان جنوب وغرب سورية كانوا عربيي اللغة، لا ينبغي أن ننسى ذلك، في زمن يسبق الفتوحات الإسلامية (القرن السابع م). **فالاتصال بالحضارة الإغريقية سبق إذا الفتح الإسلامي بعدة قرون**. وأكثر من ذلك، فإننا لا نعرف، حصرا، الشيء الكثير عن الحقل الثقافي الحقيقي، لعرب الجزيرة، زمن البعثة الإسلامية" (ص 78)

[2] برهن بول كراوس أن النصوص الجابرية قد كتبت في زمن متأخر عن عصر جابر. أي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. وكانت هذه النصوص **نتاج مدرسة بأكملها**، مرتبطة بشخصية قد تكون تاريخية، أو لا تكون. وعرفت باسم جابر. (ص 127)

[3] يجب توضيح أن ما ليس قابلا للتحقيق هو تحويل المعادن البخسة إلى معادن ثمينة، لكن البحث التجريبي والعملي كانت له نتائج علمية وعملية كبيرة في تاريخ العلوم. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالتنجيم الذي ساهم في تطوير علم الفلك.

ويستنتج بيير لوري من قراءته لكوربان خلاصتين، وهما: 1) أن الخيمياء غدت علما باطنيا إسلاميا كاملا مستقلا، لا بل العلم الباطني بامتياز؛ وهو غير مرتهن بالعلوم التقليدية الأخرى. 2) أن الخيمياء تصل إلى حلقة تكون فيها الأبعاد الشرعية متجاوزة بشكل من الأشكال. ويختم قائلا: "إنه لمن الصعب أن نبلغ مستوى أكثير شمولا في الخطاب الصوفي. وهو ما يمكن أن نوجزه بأسلوب مختلف، ببيت للشاعر الصوفي الكبير ابن الفارض، كثيرا ما كان يحلو لهنري كوربان الاستشهاد به:

إلَيَّ رسولاً كنتُ مِني مُرسَلاً وذاتي بآياتي عَلَيَّ استدلَّت (ص 132-133)[1]

إخوان الصفاء

"إن السمة الرئيسية في مقاربة إخوان الصفاء للعلوم الباطنية المختلفة هي أولا أنهم يفرغونها من الأسرار، ويدمجونها في إطارهم التفسيري الوحيد المتجانس. فإن كانت المسألة تتعلق بسحر العامة المدرج مع العلوم التقنية "الصنائع"[...] أم كان الموضوع متعلقا بالقدرات الخاصة بالأنبياء، أو الأئمة، أو الأولياء، فإن الاعتبارات السببية تعود إلى رؤية واحدة، ترتكز على الأفلاطونية المحدثة. وما من واحدة من هذه الممارسات يمكن اعتبارها فوق طبيعية. لأنها تصدر كلها، بالمعنى الفلسفي الدقيق، عن الطبيعة التي فاضت عن الروح الكلية. وهي تنتظم وفق إيقاعات وتناغمات تنشرها في العوالم المختلفة. نرى إذا، وهي أول ملاحظة جوهرية، أن إخوان الصفاء يقرون، وبدون تردد، بوجود ظواهر سحرية، وبصدقية الروايات المتعلقة بها. وذلك ليس عن سذاجة وثقة بتقليد سلطوي ما. بل على العكس من ذلك لضرورات فلسفية وعلمية: الكشف عن سلاسل السببية في عالم متجانس ومتماسك بالضرورة" (ص 147)[2].

ويكثر إخوان الصفاء الكلام حول مسألة السحر كتجل للوظيفة النبوية. "فالنبوة لا تُبرّر فقط بضرورة إرشاد قوم ضالين وجاهلين إلى الشرائع التي ترضي خالقهم. فالنبي، وكذلك الإمام والحكيم – وإن على مستويات مختلفة – ليسوا فقط مجرد ناقلي رسالة، وإنما نموذج كامل للتحقق الذي إليه يجب أن يسعى المؤمنون: إنهم يجسدون بالفعل، ما ليس المؤمنون العاديون هم عليه بعد، إلا بالقوة. من هنا فإن التركيز على دور الأنبياء والحكماء، وعلى معارفهم وقدرتهم، يعني أن يُرسم للمريد مراحل مسيرته الخاصة.

وبالمقابل، فإن إخوان الصفاء يهتمون بالتمييز الواضح بين صورة النبي وصورة الحكيم المتحقق. وقد أشرنا إلى ذلك سابقا: فإذا كا النبي يمتلك معرفة كاملة للفعل السري للنفوس على النفوس الأخرى، وللنفوس على الأجساد، فذلك لأنه تلقى هذه المعرفة بنعمة إلهية خالصة، عن طريق الوحي (ص 155-156).

أما الحكيم والفيلسوف، والساحر، فكان عليهم، بالمقابل، أن يكتسبوا علمهم بمجهودهم الشخصي، إثر عناء في الدراسة النظرية والملاحظة التطبيقية، وتقشف. وعلاوة على ذلك، فثمة فرق آخر يفصل هذين الخطين الروحيين: فعلم النبي في مجال السحر يصدر مباشرة عن العقل الكلي، أي الأقنوم الأول والأسمى المنبثق عن الخالق. العلم هذا يتأتى إذا عن المعرفة الحدسية المباشرة والكاملة للنماذج الأكثر سموا للموجودات (حقائق الأشياء). أما علم البشر الأخرين، فهو يستقي معطياته من النفس الكلية (الصادرة بدورها عن العقل الكلي) والتي تنشر معرفتها وقدرتها في الأنفس الفردية المهيأة سلفا لذلك. فالتعلم، والتكسّب يمكنان من تفعيل العلم الكامن بالقوة في كل نفس فردية (ص 156-157).

وعن العلاقة بين إخوان الصفاء والاسماعيلية التي تحدث عنها كثير من المؤلفين، يقول بيير لوري أن في ذلك تضييق وتحديد لآفاق رسائلهم. و"قد فصل الإخوان، في الواقع، فلسفة شاملة لا يشكل الشأن السياسي فيها بالضرورة الأساس الأول. وفلسفتهم هذه مشتقة عن تأمل حول الصورة المثالية للمجتمع البشري، والإنسان المفترض به، في الوقت عينه، أن يرشد الأخرين ويكون قدوة: أي الملك-الساحر". ويشير في الهامش إلى أن كثيرا من الحبر قد أهرق في هذا الموضوع، منذ الطروحات الأولى لكازانوڤا عام 1915، والدعم الذي لاقته عند عدد من العلماء أمثال جولدزيهر، إڤانوڤا وماسينيون. ومع ذلك يبدو لنا أن هدف إخوان الصفاء معَادي (اسكاتولوجي) أكثر مما هو سياسي مباشرة. ويتجاوز بالتالي الواقع التاريخي (غير المؤكد) لانتمائهم للدعوة الإسماعيلية (ص 161-162).

وحول **علاقة الإخوان وصابئة حران** يقول المؤلف أنه على الرغم من بعض التوافق بين العقيدتين إلا أنه ليس من المؤكد أن الإخوان أخذوا عناصر من العبادات الصابئة. وكلامهم عن الملائكة والشياطين لا يجوز تأويله على أنه عودة إلى الثنوية القديمة، لأن "نظام إخوان الصفاء متجذر في الأفلاطونية المحدثة، في الإسلام القرآني، لدرجة لا تسمح بانحرافات كهذه. والتي استطاعت فضلا عن ذلك أن تظهر في بعض أوساط الغلاة" (ص 165-166).

وفي فصل **سر الحروف (السيمياء) عند البوني** (وهو صاحب كتاب **شمس المعارف ولطائف العوارف**) يبين لوري أن الكتاب مخصص لما يعرف بخواص الحروف، أي القدرة السحرية للحروف. وأن التأملات في علم الحروف تندرج في رؤية جامعة ومتماسكة للعالم وللاسلام، يمكن إيجازها في نقاط ثلاث:

1- كل ما في الكون هو عدد، إلا أن طبيعة العدد تكتمل بالحروف (وحروف الكلمة الإلهية خاصة).

---

[1] وعندما تبلغ الأمور إلى هذه الدرجة فقد تنقلب إلى ضدها. فبما أن الخيمياء علم يوصل إلى أعلى درجات اليقين دون الحاجة إلى واسطة ما ورائية غير جهد ومثابرة الخيميائي، فمن الممكن أن تنقلب الصوفية إلى ضرب من الوضعية المنطقية التي تجد حلولا لقضايا ميتافيزيقية (كأصل العالم وماهية الحياة. . .) من دون قصد منها! وهذه من مفارقات تاريخ الفكر الذي يمتزج فيه "المعقول" و"اللامعقول"، حتى ليخرج أحدهما من الآخر.

[2] بيير لوري، **من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام**، ص 147

2- بنية العالم ليست فقط مماثلة للغة، بل هي لغة بكليتها. والسيمياء والخيمياء هما بمثابة الصرف والنحو لظواهر العالم.
3- اللغة البشرية المفَكَّرة والملفوظة والمكتوبة، هي مكثف واقعي لهذه اللغة الكونية، فهي ليست فقط مشابهة لها، بل تساهم أيضا في إنجازها. فعندما يتفوه الانسان بخطاب سيميائي، فإن كلامه يمنحه قدرة "الكلام الكوني" الذي تنشئه الظواهر (ص 178-179)

الفصل الثاني: الأفلاطونية المحدثة

اسم الأفلاطونية المحدثة حديث العهد، فهو من وضع طوماس طايلور في ترجمته لتاسوعات أفلوطين سنة 1787؛ أما ممثلو المذهب فكانوا ينسبون أنفسهم للأفلاطونية، رغم علاقاتهم المتشابكة مع فلسفة أفلاطون وخلافاتهم معها. وكان أفلوطين يعد نفسه مجرد مفسر لأفلاطون؛ وتكمن أصالة فلسفته – المستمدة من قراءاته لأفلاطون وأرسطو- في كون **الميتافيزيقا والتصوف** انصهرت فيها بكثير من الحنكة. و زيادة على مرجعيتهم الأفلاطونية كان الأفلاطونيون المحدثون على اطلاع على الاتجاهات الفلسفية الأخرى، من أرسطية ورواقية وأبيقورية؛ ونقدهم لها تصاحب مع استيعابهم لها في مذهبهم[1]. وبصفة عامة كان الأقدمون يرون في الأفلاطونية المحدثة تعميقا وتأويلا للأفلاطونية، وليست فلسفة قائمة بذاتها[2]. إلا أنه نُظِر إلى الأفلاطونية ذاتها، ولمدة طويلة، من خلال أفلوطين وأتباعه.[3]

وقد عاصرت نشأة الأفلاطونية المحدثة بداية انتشار المسيحية والغنوصية[4]، ولهذا لا يمكن فهم أي من هذه التيارات الثلاثة بمعزل عن الأخرى. وقد لا يكون من قبيل المصادفة أن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية نشأتا في مصر، وفي **الإسكندرية** على الخصوص التي كانت مركزا مهما للمسيحية الناشئة أيضا. وكان سكانها خليطا من "اليونان والرومان واليهود والوثنيين والغنوص والمسيحيين والشرقيين"[5]. إلا أن النشوء في أرض واحدة لا يعني التوافق، إذ أن هوية هذه التيارات تكونت من خلال النقد المتبادل، وهو نقد وصل إلى حد العداء.

وقد أعطت هذه النشأة في المناخ الديني للأسكندرية مسحة للأفلاطونية المحدثة جعلت بعض الباحثين يتساءلون حول صلتها بالنمط الفلسفي اليوناني؛ فهي من ناحية ذات مرجعية فلسفية يونانية (أفلاطون، أرسطو، رواقية...)، لكنها من ناحية أخرى احتكت بوسط ثقافي مختلف تميز بانتشار المسيحة والغنوصية وتعاليم فيلون الاسكندري الذي وإن كان يكتب باليونانية إلا أنه كان يكتب لليهود وليس لليونان[6]، وكانت كتاباته تقدم قراءة رمزية للتوراة. وكان أمونيوس ساكاس – أستاذ أفلوطين - معجبا بمعتقدات البراهمة، ومن جهته صاحب أفلوطين جيش غورديان الثالث في حربه ضد الفرس بنِيّة اللقاء بحكماء الفرس والهند[7]. وكان هذا الامتزاج للفلسفة والتصوف من العوامل التي جعلت بعض الباحثين يرون في أفلوطين مؤسسا لنمط جديد للفلسفة التأملية، وأول ممثلي المثالية المطلقة التي يتماهى فيها الكائن المفكِّر مع الكائن المفكَّر فيه (ص 89)، ومن الباحثين من رأى أنها أقرب إلى الدين منها إلى التيارالفلسفي. وما يدعم هذا الرأي كون أفلوطين لم يقم بمجرد عملية توفيق لكل المذاهب التي تأثر بها، بل أخضعها لنظرة شخصية للكون وهي عبارة عن " [نظرة] **صوفية للمحايثة ضمن أطر ميتافيزيقا متعالية"**، هي قلب الأفلوطينية، حسب تعبير بويش Puech؛ الذي يوضح أن "الوَجد الصوفي الذي يعيدنا إلى الواحد ليس إلا المقابل أو المصحح لوَجد [مكتوب بحروف مائلة] ميتافيزيقي يُخرج من **الواحد** سلسلة من التجليات، ضرورية في **الصدور**، ووهمية في **الرجوع[8]."** والوَجد هنا يحمل معنايين: وَجد تصاعدي **رجوعي**، يخلصنا من المتعدد ليصل بنا إلى **الواحد** الذي هو فوق كل جوهر وكل وجود؛ ووَجد **صدوري** هو خروج من **الواحد** واقتلاع نحو الأسفل؛ وهذا الوجد هو الذي على الوجد الصوفي إلغاءه حتى تتم المشاهدة." [9]

---

[1] « ***Néoplatinisme*** », Wikipédia

[2] Carmela Baffioni**, *Platonisme arabe,*** in Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen, printemps 2014, URL = **http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Platonisme-arabe&var**

[3] Henri-Charles Puech, ***En quête de la gnose***, Gallimard, 1978, pp. 57-58

[4] أفرد بويش فصلين من كتابه **بحثا عن الغنوص** لأفلوطين Henri-Charles Puech, ***En quête de la gnose***, Gallimard, 1978

[5] أهمية دور مصر والإسكندرية في نشوء الأفلاطونية المحدثة حذا بجان برون، مؤلف كتاب **"الأفلاطونية المحدثة"**، إلى تخصيص المقدمة للاسكندرية.
Jean Brun, ***Le Néoplatonisme***, PUF, 1988

[6] غالبية اليهود في ذلك العصر لم تكن تتحدث اللغة العبرية بل اليونانية

[7] ***Le Néoplatonisme***, pp. 14-16
وإن كان المؤلف يشير إلى وجود اختلاف في الموضوع، إذ أن ك.هـ. مولر يرى أن أفلوطين كان يفكر خارج الاطار الثقافي للديانات الشرقية، في حين أن إميل برييه يقارب بين فكر أقلوطين والأوبانيشاد الهندية]

[8] "يطلق **الصدور** procession في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على فيض الموجودات عن الواحد أو الخير، لأن الواحد عندهم يحدث العقل، ثم يحدث النفس، والعالم، والموجودات الفردية، على سبيل التتابع، مرتبة بعضها فوق بعض. وفي كتاب النجاة لابن سينا فصل في صدور الأشياء عن المدبر الأول (ص 411)، وفيه أيضا إشارة إلى أنه تعالى "ليس في ذاته مانع من أو كاره لصدور الكل عنه" (ص 449). فالصدور إذن هو الفيض émanation وهو ضد **الرجوع** conversion أي رجوع الموجودات إلى المبدأ الذي صدرت عنه. " **الصدور** في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ج 1، ص 724

[9] ***Le Néoplatonisme***, pp. 24-25 .« mystique de l'immanence dans les cadres d'une métaphysique de la transcendance », in H. -Ch. Puech, ***En quête de la gnose***, Gallimard, Paris 1978, p. 69.]

لكن الأفلاطونية المحدثة لم تكن فلسفة فحسب، بل كانت في كثير من مظاهرها دينا قائما بذاته. وهذا ما يبينه إميل برييه في الباب الذي عنونه ب"**الأفلاطونية المحدثة والديانات الشرقية**"، والذي يقول فيه أن تعاليم أفلوطين كانت تشتمل على عقيدة دينية متمايزة عن عقيدته الفلسفية. وهذا التمايز يتجلى في ألوهية الكواكب، وفي مجموعة من الطقوس: صلوات، استحضار الأرواح، أذكار سحرية تقوم فعاليتها على الاتباع الدقيق للطقوس. وهذه الطقوس كانت شائعة وليست من وضع أفلوطين، كل ما فعله أنه أدمجها في فلسفته.[1]

ويشير بويش في مقاله "**أفلوطين والغنوصيين**"[2] إلى وجود قرابة بين المواقف الروحانية لأفلوطين والغنوصية (ص XXVIII). وقد تعاصرت في القرن الثالث الأفلاطونية المحدثة مع المسيحية والغنوصية وديانات الأسرار[3] التي أثرت طقوسها في عدة صور من التاسوعات (ص 62). ورغم أن أفلوطين انتقد المسيحية والغنوصية[4] إلا أنه من الخطأ القول بوجود تعارض بين التيارات التي شهدها عصره، ولا يجوز وضعها ضمن نقائض يبطل بعضها بعضا: الإيمان ضد العقل، او الدين ضد الفلسفة، أو الشرق ضد الغرب، أو التصوف ضد العقلانية. فكل التيارات كانت تدعي الجمع بين الطرفين. وتأملات أفلوطين نفسها يمكن أن ينظر إليها على أنها "تأملات صوفية" أو "صوفية تأملية". (ص 64). وما يجمع الأفلاطونية المحدثة والغنوصية هو أن غاية أفلوطين نفسه هي أن يستمد من الفلسفة سبيلا للخلاص و"تمهيدا للحياة السعيدة" وأن يجعل من المعرفة التأملية حكمة وحياة روحانية. وهو نفسه يقول مثل الغنوص ب"الوحدة الجوهرية" للوجود والفكر، وللذات والموضوع. وهو نفسه يريد أن يذكر الروح بمصدرها وأن ترجع لمبدئها وإلى هويتها السامية السابقة (ص 65).

الأفلاطونية المحدثة فلسفة ذات نزعة دينية عميقة لكنها ترفض كل دين وكل طقوس الخلاص من وحي وعبادة وصلاة... وحتى ولو أنها خضعت لتأثير التصوف الشرقي، إلا أنها تمثل الوارثة الشرعية – ولربما الأخيرة – للعقلانية الهلسنينية، أي أنها شكل من "الدفاع عن الغرب" في مواجهة الغنوصية الشرقية وضد النظرة الجديدة للكون التي أتت بها المسيحية.

لقد ورث أفلوطين تراثا عقلانيا يرى في الكون عالما واحدا ومتسقا ومتضامنا ومتآلفا مع نفسه في شكله وفي حياته، وحتى على مستوى الأشخاص الذين يتكون منهم؛ وهو عالم يكتفي بذاته مثله مثل الحكيم الذي يسكنه. وهي نظرة مستمدة من الرواقية التي فرضت هذه الصورة العضوية للكون الذي يحكمه العقل بصفته قوة محايثة له. إلا أن تطور الرواقية نفسها، وتأثير التيارات الفلسفية الأخرى: كالأفلاطونية وعالم الأفكار الذي يحكمه الخير؛ والأرسطية وتراتب القوى فيها التي يتوجها المحرك الأول، وهو الفكر (أو العقل) الذي يفكر؛ والفيثاغورية الجديدة وتراتب أعدادها ونزعتها الصوفية؛ زيادة على الحاجة للهروب من العالم الحسي التي يتقاسمها العصر. كل هذه العوامل أدت إلى الرفع عموديا لما كانت الرواقية قد مدته على المستوى الأفقي للمحايثة. وهكذا يبدو العالم الأفلوطيني كتراتبية من الوقائع التي يخضع بعضها لبعض، وهو خضوع يتميز بالاستمرارية. "كل الأشياء تبدو كحياة ممتدة على خط مستقيم؛ وكل نقطة من النقط المتتالية في الخط مختلفة، لكن الخط متواصل. وإن كانت نقط الخط مختلفة إلا أن النقطة السابقة لا تنعدم في التي تتبعها (التاسوعات، *Enn*. V, 2, 2)

وحتى لو أمكن التمييز بين الواحد – المبدأ الأول- والعقل والروح، إلا أن هذا التمييز لا يؤدي إلى أي انفصال في ديناميتها المتواصلة؛ فهي درجات في إشعاع من الواحد.

---

[1] Emile Bréhier, ***Histoire de la philosophie***, Quadrige/PUF, Paris, 1964, p. 419
[ترجم طرابيشي الكتاب وهو موجود على الشبكة

[2] « ***Plotin et gnostiques*** », in ***En quête de la gnose***

[3] **ديانات الأسرار**: تنضوي تحت هذه التسمية عدة عبادات (قد يضاف لها نعت "تعليمية" [بمعنى تلقي معارف سرية] أو "شرقية") تتميز بعدد من الخصائص المشتركة، وهي حضورها في العصر القديم اليوناني الروماني، وأصولها المشرقية، وممارستها خارج إطار المدينة (أي أنها لم تكن ديانات محلية تقتصر على عبادة آلهة مدينة ما ولا كانت ديانة شعب من الشعوب حصرا)، واشتمالها على تعاليم سرية initiations، وعلى فكرة الخلاص الفردي، وعلى فكرة البعث... لكن واحدة من هذه العبادات تشتمل على كل هذه الخصائص مجتمعة.

وكانت هذه العبادات تلتزم السرية لكي تبقى بمنآى عن التحريف أو التدنيس (وإن كانت بعض طقوسها علنية مثل مواكب إيزيس). وكانت تركز مثلها مثل بعض فلسفات القرن الأول (كالرواقية والأفلاطونية) على أفكار كونية وعلى تهذيب الأخلاق والتطهر والخلاص وعلى خطاب أخروي. وكانت تفرض على المريد أن يعبر على صلابته المعنوية وشجاعته واستقامته وممارسته للفضائل.

ومن أشهر ديانات الأسرار: أسرار إلوزيس، وعبادة ميثرا، وعبادة إيزيس المصرية، وعبادة سيبيل، وعبادة كبير المرتبطة بأسرار ساموتراس، وأسرار ديونيزوس، وعبادة بونا ديا (وهي عبادة رومانية ليست شرقية). ويمكن إضافة عبادات أخرى تشتمل على أسرار، منها: عبادة سيرابيس الإسكندرية، وعبادة بعل حمص [إله الجبل]...

ويلاحظ كاتب المقال أن هذه التسمية تطرح مشاكل منهجية نظرا لاختلاف الزمان والمكان، ولأنها تضم ديانات متعددة لا يجمع بينها إلا كونها كانت تختلف عن الديانة الرومانية (ولهذا نعتت بالشرقية)، رأى فيها بعض الباحثين ذوي النزعة التطورية سببا في انحطاط الامبراطورية الرومانية. [« Culte à mystères », Wikipédia

[4] _يرى بويش أن الغنوصيين الذين حاربهم أفلوطين هم الشيثيون الذين يدعون أيضا بالأرخونيين. وتوجد شهادات على وجودهم في مصر خلال القرن الرابع. وهم يعطون أهمية كبرى للأرخونات ويجعلون من شيت الشخصية الأساس في أسطورتهم، وكانوا يسمونه ب"الغريب"، وهو اسم أطلقوه أيضا على أبنائه السبعة (ص 83-84). وما كان أفلوطين يؤاخذهم عليه هو عبثية أطروحاتهم وخواء وغرابة مصطلحاتهم. ومن هذه الأطروحات قولهم بوجود "أرض جديدة" أنشأها الابن البكر ل"الأم"، والذي استخلص من المادة (الهيولي) أصفى العناصر وصنع منها عالما وأيونا ومدينة تسمى "أفثارسيا" aphtharsia (أي المدينة التي لا يطالها الفساد) و أورشليم. (ص، 90)

« ***Plotin et gnostiques*** », in ***En quête de la gnose,*** p. 90

أما الوجه الثاني للتركة العقلانية لأفلوطين فيكمن في الطبيعة السرمدية للتراتبية التي تجمع بين العناصر الثلاثة السابقة الذكر. إذ يستحيل في هذه النظرة تصور بداية أو تحول أو نهاية، لأن هذا مستحيل في الواحد. ولهذا تتعايش في هذه السرمدية كل الدرجات بشكل متضامن ومتزامن، وهي سرمدية يرتبط فيها الأسفل بالأعلى ويحضر فيها الأعلى في الأسفل. والأعلى دائم التعالي، والأسفل محايث لهذا التعالي.

"والله ليس خارج أي كائن، فهو موجود في كل الكائنات، إلا أنها لا تدري ذلك. وهي تهرب بعيدا عنه، أي بعيدا عن ذاتها" (VI, 9, 7). "والحكيم المفعم بالعقل يستمد من ذاته ما يبديه للآخرين. وهو ينظر لذاته، وهو وإن كان يميل إلى التوحد وإلى الانعزال عن الأشياء الخارجية، فإنه متوجه نحو ذاته حيث يجد كل شيء". (III, 8, 6). ولهذه الجوانية أهمية كبرى في فكر أفلوطين: فهي تمكنه من عرض صوفية محايثة في إطار ميتافيزيقا متعالية. (ص 66-69)

وحضور الواحد في التجربة الصوفية حضور فوري لا منة فيه، وهو حضور سرمدي مختلف عن التجلي التاريخي الرسولي، وبهذا يخالف أفلوطين الغنوصية والمسيحية لأنه لا يرى حاجة لمنقذ أو وسيط بين الانسان والله. (ص 70)

إن محاولة أفلوطين إنشاء مذهب صوفي داخل إطار العقلانية اليونانية تبدو غريبة أو ميؤوسا منها. لكن غرضه، الذي كان قريبا من نظريات الخلاص في عصره، كان تقديم دلالة لمصير البشر من خلال إدماج عامل جديد في الفلسفة الغربية. وهذا العامل يتمثل في الجوانية الحية المعيشة للأنا، وبهذا تحول الأنا إلى مصطلح فلسفي. وكان ذلك بداية لدور الفاعل في أنساق الوجود وفي نظرية المعرفة، ممهدا لتيار مثالي لم يستنفذ كل مكنوناته إلى يومنا الحاضر. (ص 81-82)

والحاصل أن أفلوطين بدا للنقاد على أوجه متناقضة، فهو لغز غير مفهوم، أو شخص مولع exalté، أو متصوف يقول بوحدة الوجود على الطريقة الشرقية، أوأنه ميال للتركيب بين أفلاطون وأرسطو والرواقيين، وأنه المنتوج التلقائي لتطور الفلسفة الهلنستية. إلا أن الفلسفة الأفلوطينية متنوعة. ويظهر هذا في الموقف من الطقوس الدينية على سبيل المثال، إذ رد أفلوطين على تلميذه أميليوس الذي طلب منه أن يصاحبه للمشاركة في أحد الطقوس احتفالا بدورة القمر قائلا: **"على الآلهة أن تأتي إلي وليس علي أن أسير إليها"**. وقد كان تدين أفلوطين تدينا داخليا ينفر من الطقوس والصلاة والسحر على عكس تلامذته الذين كانوا ميالين للسحر théurgie (ص 58).[1]

الأفلاطونية المحدثة عند العرب

ويقول **البير نصري نادر** في تمهيده لكتاب **الجمع بين رأيي الحكيمين** للفارابي[2]: "يتضح مما سبق عرضه أنه نُقل إلى العربية **لأفلاطون**: الجمهورية، النواميس، طيماوس، السوفسطائي، فيدون، السياسة[3]. أما **أرسطو** (المعلم الأول) فقد نقل إلى العربية: كتب المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، الأخلاق، السياسة. ولكن لم يكتف المترجمون بنقل النصوص بل لجأوا إلى شراح أرسطو ليفهموا فلسفته، فنقلوا شروح الاسكندر الافروديسي، وثيوفراطس. ولا شك أن كتب أرسطو حلت المحل الأول عند العرب، لكن مذهبه وصل إليهم مشوها ممزوجا بعناصر مختلفة غريبة عنه. "لو عرف فلاسفة الإسلام أرسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحسب، لكانوا بدون ريب قد كونوا مذهبا غير المذهب الذي تركوه لنا. لكن **مدرسة الإسكندرية** قامت بينهم وبين المعلم الأول وأثرت فيهم تأثيرا قويا. ومما زاد هذا التأثير قوة هو أن تلك المدرسة كانت تعنيهم مباشرة وتبحث في آراء قد عدلتها وفقا لمستلزمات دينية. زد على ذلك أن أرسطو لم يظهر للعرب إلا من خلال منشور أفلاطوني حديث. لذلك نرى فلاسفة المسلمين يعرفون فورفوريوس وتامسطيوس والاسكندر أكثر مما يعرفون تلامذة أرسطو القريبين منه...وكانت الشروح الاسكندرانية تشكل، في نظر المسلمين، جزءا متمما للمذهب الارسطوطالي".[4]

"لقد نسب العرب إلى أرسطو مؤلفات لا تتفق محتوياتها مع مذهبه، وظنوها له. فأدخلوا في فلسفته عناصر غريبة عنها أكثرها أفلاطوني حديث. فكانوا لا يترددون في نسبة كتاب "في العالم" إليه، وكذلك "كتاب الخير المحض" الأفلوطيني النزعة [وهو كتاب لأبروقلس]. ونسبوا إليه كتبا كثيرة كتبها الاغريق بعده، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوبا بمذهب فيثاغورس، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة في مختلف المذاهب. ومثال ذلك "كتاب التفاحة".

ومن أشهر الكتب التي نسبت خطأ إلى أرسطو "كتاب الربوبية لأرسطو" **أو أثولوجيا أرسطوطاليس"**.

ويلاحظ هنا أن كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب اليونان وتوفق بينها؛ فجرى بعض مفكري الإسلام على هذا المنهج. وهذا ما يفسر لنا محاولة الفارابي في الجمع بين الحكيمين: أفلاطون وأرسطو (ص 60-63)

ومن جهته يقول **عبد الرحمان بدوي** في تصدير كتابه **أفلوطين عند العرب**[5]: "ما أعجب حظ أفلوطين في العالم العربي !". والعرب لم يعرفوه باسمه الصحيح، بل عرفوه بكنية **"الشيخ اليوناني"** كما ورد في الملل والنحل للشهرستاني، وإن ذكر اسم فلوطينس في الفهرست لابن النديم ضمن "أسماء فلاسفة طبيعيين". فبقيت شخصية "الشيخ اليوناني" غامضة في أذهان العرب. وهم لم يعرفوا له كتابا لأن "كتابه "التساعات" *Ennéades* لخص – مع تغيير في الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الإيضاح- أجزاء من "التساعات" الرابعة والخامسة والسادسة، وتألف من هذه الخلاصة الممزوجة كتاب أطلق عليه "أثولوجيا أرسطاطاليس"..؛ كما انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم: "رسالة في العلم الإلهي للفارابي"، أي أنه

---

[1] « ***Position spirituelle et signification de Plotin*** », in ***En quête de la gnose***

[2] أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وحققه الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت، 1986، الطبعة الثانية

[3] انتشرت أيضا في الثقافة العربية الإسلامية كتب نسبت خطأ لأفلاطون، ومنها كتب في السيمياء والسحر انتقلت فيما بعد إلى الغرب Carmela Baffioni, ***Platonisme arabe***

[4] Ibrahim Madkour, ***L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,*** pp. 36, 132, 317

[5] عبد الرحمان بدوي، **أفلوطين عند العرب**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955 . وهذا التصدير يوجد أيضا في **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**

نسب إلى الفارابي... والشذرات الأخرى وضعت باسم "الشيخ اليوناني" كما في الشهرستاني وفي المخطوط المجهول المؤلف."

"وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين، مع أن أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبدا عن أثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه: إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لاشعورية كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس."

ويقول **زكي نجيب محمود وأحمد أمين** أن العرب لم تعرف كثيرًا عن أفلوطين، ولكن تعرف مذهبه وتُطلق عليه **مذهب الإسكندرانيين**، ويطلق عليه الشهرستاني «الشيخ اليوناني».[1]

ويزيد **بدوي** في تمهيد الطبعة الثانية للكتاب، والصادرة تحت عنوان **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**[2]: "الآن وقد قدمنا لأرسطو عند العرب صورة شبه تامة، ألفناها من آثاره الصحيحة الباقية في ترجمتها العربية القديمة، فقد حق لنا أن نقدم الصورة الأخرى المضادة والتي كان لها من الخطورة بقدر ما كان للأولى، ونعني بها صورة الأفلاطونية المحدثة كما عرفها العرب في آثارها الأصلية وإن لم ينسبوها في الغالب إلى أصحابها الحقيقيين، بل حسبوها هي أيضا من نتاج أرسطو، فكانت غلطة سعيدة felix culpa لولاها، فيما نعتقد، لم تظفر بما ظفرت به من مكانة وعناية، بل لأصبح مصيرها ذلك المصير البائس الذي لقيته مؤلفات أفلاطون الصحيحة على جلال قدرها ومساس رَحِمها بالروح العربية السحرية. أجل هو مصير بائس كلما فكرت فيه استبدت بي الحيرة لأنه من ألغاز الفكر العربي."

كتب **بدوي** هذه المقدمة سنة 1977، وفيها يرى في الأفلاطونية المحدثة "غلطة سعيدة"؛ وفي هذا انقلاب على رأيه السابق الذي عبر عنه في مقدمة التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية والتي كتبها سنة 1940، والتي يقول فيها: "لكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هي ومميزاتها، فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليوناني. فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية؛ فكأنها لم تأخذ إذا شيئا مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية. وفي هذا تعليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي. فأرسطو اليوناني لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج نصيبُ الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية، بل إن العلوم الشرعية نفسها، وخصوصا الحديث، قد تأثرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم الإسلامية في صورة أخرى، أروع وأعظم نموا وأكثر تفصيلا."

إلا أن الحاصل تاريخيا هو **أن التوفيق بين افلاطون وارسطو** لم يكن من متطلبات "الروح الإسلامية" فحسب[3]، لأن محاولة التوفيق سبقت ظهور الفلسفة العربية الإسلامية. وقبل التطرق لهذه المحاولات، من المفيد التذكير بالخلاف بين أفلاطون وأرسطو.

الخلاف بين أفلاطون وأرسطو. توجد بين الفيلسوفين عدة خلافات حول قضايا جوهرية، منها:

- خلاف حول **ماهية الوجود** (الأنطولوجيا). **أفلاطون** يقول بوجود عالمين: عالم محسوس ظاهري يتميز بالتعدد والتغير، وهو عالم خادع؛ وعالم معقول ، حقيقي وثابت لا يطاله الفساد، هو عالم الأفكار الكلية الضرورية، وجوهر كل ما هو موجود. **أرسطو** ينفي عالم الأفكار، ويقول بوجود عالم واحد حقيقي هو العالم المحسوس المكون من جواهر لها مادة وصورة.
- خلاف **ابستيمولوجي**. **أفلاطون** يقول أن المعرفة تكتسب بالاتصال بعالم الأفكار (أو المثل) بواسطة الروح التي تتذكر ما كانت تعرفه قبل حلولها في الجسد. فالمعرفة عند أفلاطون هي عملية تذكر وسيلتها الطريقة الجدلية[4]. **أرسطو** يرى مصدر الحقيقة في العلاقات السببية التي تحكم العالم الحسي، ووسيلتها الاستنباط والاستقراء.

- خلاف **حول الأخلاق**. الأخلاق والمعرفة مترابطتان عند **أفلاطون**، وهو يقول بوجود فكرة الخير يمكن بلوغها عن طريق الاقتراب المتدرج نحو الحقيقة؛ والجهل هو مصدر الأفعال اللاأخلاقية. **أرسطو** يرى أن السعادة هي غاية الحياة، وهي توازن بين الافراط والتفريط يحدده العقل.

---

[1] زكي نجيب محمود و أحمد أمين، **قصة الفلسفة اليونانية**، الأفلاطونية الحديثة (الفصل السادس عشر)، مؤسسة هنداوي.

[2] عبد الرحمان بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت 1977.

[3] يمكن القول أن الإشكالية القرآنية نفسها تدفع إلى التوفيق بين أفلاطون و ارسطو، فهي "أفلاطونية" في الآية: "وَعَلَّمَ ءَادَمَ الأسمآء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الملائكة فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَآءِ هؤلاء إن كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (البقرة، 31)؛ وهي "أرسطية" من حيث أن المخلوق يدل على الخالق في الآيات التالية: "وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون" (الذاريات: 2-20)؛ "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق، ثم الله ينشئ النشأة الآخرة، إن الله على كل شيء قدير" (العنكبوت: 20)؛" سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق") (فصلت: 53).

[4] "الجدل": الجدل في الأصل فن الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: "الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب" (كراتيل، ص 39)، والغرض منه الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أهم التصورات وأعلى المبادئ، المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ج1، ص 391)

- خلاف **أنتروبولوجي**. **أفلاطون** يقول بثنائية الروح والجسد، الأولى تنتمي إلى عالم الأفكار (أو المثل)، والثاني للعالم الحسي. والروح عند أفلاطون خالدة ويمكنها البقاء خارج الجسم، وعند موت الجسد تعود لعالم الأفكار. والروح تتكون من ثلاثة أقسام: النفس العاقلة النفس الغضبية النفس الشهوية. النفس عند **أرسطو** مرتبطة بالجسد، لأن الانسان جوهر واحد يتكون من مادة (وهي الجسم) وصورة (وهي النفس) لا يمكن الفصل بينهما. ويتفق أرسطو مع أستاذه كون النفس تنقسم إلى ثلاث، وهي: **النفس النباتيّة**: تمثّل هذه النّفس القوى الغذائيّة للكائِنات الحيّة. **النفس الحيوانيّة**: تنشأ عن هذه النفس القدرة على الحركة الذاتيّة. **النفس الإنسانيّة**: وهي تلك النفس التي تمثّل القوى العقليّة.[1]

ويتفق الفيلسوفان على أن الكون مكون من **جواهر**، وعلى وجود كائن أبدي لا ينتمي للعالم الحسي، وهو علة كل ما هو موجود. وهو ما يسمى **بالله** في الديانات السماوية، وهو فكرة **الخير** عند أفلاطون، و**المحرك الأول** عند أرسطو.

وإذا كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية قد تم لأسباب بنيوية سهلها خطأ أحد المترجمين، وأن الروح الإسلامية لم تستطع "هضم" أرسطو إلا بالاستعانة بالأفلاطونية المحدثة – حسب تعبير بدوي- وبواسطة كتاب "أثولوجيا أرسطاطاليس" الذي نسب بعض أعمال أفلوطين لأرسطو، فإن محاولات التوفيق بين أفلاطون وأرسطو صاحبت تاريخ الفلسفة، كما يبين ذلك مارك-أنطوان غافري في مقاله **"توافق المذاهب في الأفلاطونية المحدثة المتأخرة. أفلاطون وأرسطو عند سامبليقيوس"**[2] . وقد ظهرت مع الأفلاطونية الوسطى، خاصة مع أنطيوخس الأشقلوني (68-130 ق.م.) و بلوطرخس الخيروني (45-125) ونومنيوس وأتيكوس وأمونيوس ساكاس. ومنها اتجاه ينسب أرسطو إلى الأفلاطونية، يرى فيه مرشدا يسهل الولوج إلى فلسفة أفلاطون وينسقها.

ورغم تحفظ **نومنيوس** على مسألة الصور، وهي مسألة يقول بشأنها **آتيكوس** أن أرسطو أرتكب فيها عدة أخطاء لأنه اكتفى بالصور المحايثة ولم يرتفع بها إلى مستوى متعال [أي مستوى الصور عند أفلاطون]، فإن أمونيسوس يذهب إلى وجود توافق تام بين أفلاطون وأرسطو على مستوى المعنى، وإن اختلفا في طريقة التعبير؛ وهذه النظرة ستسود لمدة طويلة.

وقد اقتفى **أفلوطين** خطى آمونيوس، وإن كان ابتعد عن أرسطو، أو على الأقل عن قراءة الأسكندر الأفروديسي له.

وبعده ألف **فورفوريوس** مقالين، الأول حول وحدة المدرسة الأفلاطونية والأرسطية، والآخر حول الخلاف بين أفلاطون وأرسطو. وكان غرضه إبراز التوافق الموجود بين الفلسفتين والتقليل من الخلاف بينهما، وأن اعتراضات أرسطو على أفلاطون ليست خلافات حقيقية بقدر ما هي تحول في زاوية الرؤيا.

ومع **يامبليخوس** Jamblique تعمقت مسألة التوافق، مع زيادة لعناصر من **الفيثاغورية والأورفية والنبوءات الكلدانية**؛ وهي المقاربة التي سادت في مدرسة أثينا، وقد ألف سيريانوس – أحد أعضائها – مقالا حول توافق أورفيوس مع فيثاغورس وأفلاطون والنبوءات الكلدانية.

وفي خضم هذه التأويلات تحددت وجهة نظر **سمبليقيوس** (480-549).

وقد تناول سامبليقيوس **ثلاث مسائل**، وهي: مسألة مفارقة الأفكار، ومسألة خلق الكون، ونظرية المقولات:

مفارقة الأفكار: يقول أن أرسطو يعارض فرضية الأفكار المفارقة عند أفلاطون، ويميز بين عمل الرياضي الذي يفصل الصور القابلة للفصل بعملية ذهنية؛ وبين عمل الفزيائي الذي يتناول ما لا يمكن فصله، كاللحم والعظم الموجودان في جسم طبيعي قابل للحركة، وهي غير قابلة للفصل كما يدعي ذلك، خطأ، أنصار الأفكار المفارقة. وقد حاول سمبليقيوس دمج هذا الاعتراض في النظرية الأفلاطونية. فبما أن الظواهر الطبيعية تتميز بقابلية أقل للتجريد مقارنة مع الرياضيات، فهذا دليل على دونيتها؛ وبهذا تنقلب نظرية أرسطو عليه، و يتحول من خصم للأفكار المفارقة إلى شاهد على صحتها.

ويستنتج **سمبليقيوس** أن أرسطو ليس من خصوم نظرية الأفكار المفارقة، بل من أنصارها. وكل ما فعله هو أنه وضع لها حدودا تميز الوقائع القابلة لأن تتحول إلى فكرة عن غيرها، وبذلك يرى في أرسطو خط دفاع للأفلاطونية في مواجهة التأويلات المبتذلة.

خلق العالم: هي نقطة الخلاف الثانية بين أفلاطون، الذي يرى في **ثيماوس** بأن العالم من خلق الإله الصانع، وأرسطو الذي يقول في كتابه **في السماء** بقدم العالم. ولردم الهوة بين الموقفين، ارجع سمبليقيوس الخلاف إلى سوء فهم يعود إلى قراءة سطحية **لثماوس** قائمة على اللغة العادية من قبل الأسكندر الأفروديسي وجان فيليبون [يوحنا النحوي].والحل الذي يقترحه سمبليقيوس يعبر على تدرج المقاربة الأفلاطونية المحدثة التي ترى في الخلاف بين أفلاطون وأرسطو خلافا في الدرجة فحسب، وبأنه يجب قراءة **في السماء** قبل قراءة **ثيماوس**.

نظرية المقولات: وفي هذا الموضوع يرى سمبلقيوس أن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو مرده إلى اختلاف الهدف فحسب. أرسطو ألف كتابا في المنطق موجه للمبتدئين في الفلسفة، وفيه يعرض كلمات بسيطة تدل على كائنات بسيطة؛ في

---

[1] "جمع ابن سينا بين تعريفي أفلاطون وأرسطو، فقال مع أفلاطون أن النفس جوهر روحاني، وقال مع آرسطو : أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد، ويربو، ويتغذى (وهي النفس النباتية) . أو من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالارادة (وهي النفس الحيوانية) . أو من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي (وهي النفس الإنسانية)" (النجاة ص 258)، مادة **النفس** في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ج 2، ص 481

[2] **Marc-Antoine Gavray,** *L'harmonie des doctrines dans le néoplatonisme tardif. Platon et Aristote chez Simplicius*, p. 83-90 https://doi.org/10.4000/asr.1157

حين أن أفلاطون كان يكشف عن حقيقة سامية على قدر كبير من الصفاء والوحدة، تدل على حالة سابقة للفكر. ورغم هذا الاختلاف فإنهما يتفقان على وجود مقولات عشر، وعلى دلالة هذه المقولات [ورد حرفيا في النص "أنواع" عوض "مقولات"].

وقد حاول **الفارابي**، في كتابه **الجمع بين رأيي الحكيمين**، التوفيق بين الفيلسوفين في ثلاث عشرة قضية. منها قضايا استند فيها للتوفيق على كتاب **أثولوجيا** المنحول. وقد انتبه الفارابي إلى تناقض هذا الكتاب مع كتب أرسطو الأخرى، فخرج **بثلاث فرضيات**:"إما أن أرسطو ناقض نفسه، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق". ويستبعد الفارابي الفرضين الأول والثاني، ولا يبقي إلا على الثالث، لأنه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي الحكيمين. وهو جمع يصفه ألبير نادر قائلا: "إن الفارابي قام بهذه المحاولة بطريقة ساذجة سطحية في أكثر الأحيان، ذلك أنه يعتمد أحيانا في هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعاني أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما" (**الجمع...** ص 76)[1]

والحاصل أن الأفلاطونية المحدثة كانت تمثل الصيغة الأحدث للفلسفة، والتي ورثتها الثقافة العربية الإسلامية مباشرة من عند الشعوب التي دخلت ضمن حدود الدولة الاسلامية. وكما قال البير نادر: "لم يعرف الشرق الإسلامي الحضارة اليونانية الصافية، التي نشأت في بلاد الاغريق وتطورت فيها، إنما عرفوا الحضارة الهلنية التي نشأت عن تفاعل الفكر اليوناني الأصيل مع الأفكار والديانات الشرقية التي تسربت إليه بعد فتح الاسكندر للشرق وخاصة لمصر والهند وفارس. "وكانت هذه الحضارة الهلنية تجهل، قدر المستطاع، ذاتية الأمم واستقلالها بعضها عن بعض وتضع مكان ذلك الإنسانية التي تسود بينها المساواة وتغذيها ثقافة واحدة. وهذه الثقافة، وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية القومية، إلا أنها تمحو الطابع القومي وتريد أن تقيم مقامه عبادة الإنسانية عامة" (عبد الرحمان بدوي – ترجمة مقال بكر في "التراث اليوناني" ص 4)[2].

لكن كون الثقافة الإسلامية ورثت الأفلاطونية المحدثة بصفتها الصيغة الأحدث للفلسفة اليونانية، إلا أنه من الاجحاف القول بأنها لم تعرف "الحضارة اليونانية الصافية"، لأن هذا "الصفاء" (بمعنى الاختلاف عن الثقافة الشرقية)غير محدد المعالم. وهو ما يؤكده بيكر في مقاله **تراث الأوائل في الشرق والغرب**، قائلا: "فإذا كان هذا الوصف للتضاد النظري بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحا دقيقا، فإنا نرى في **الواقع العملي** أنه كان ثمة تأثير متبادل منذ زمن مبكر، لدرجة أنه ليس في استطاعتنا أن نعلم حقا أي الروحين: اليونانية أو الشرقية قد سادت على الأخرى في هذا الامتزاج الذي حدث بينهما. ويكفي أن يتأمل الانسان في الأورفيين أو فيثاغورس أو الرواقيين أو الهيلينية كلها. بل إن المرء ليميل إلى أن يسأل هذا السؤال الذي يبدو كأنه بدعة مخالفة، أقول أن يسأل عما إذا لم تكن أعمال أفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بأن عبقريته

---

[1] **ابن سينا** شك في نسبة الكتاب إلى أرسطو حين قال: «على ما في أثولوجيا من الطعن.." (محمد بن ناصر السحيباني .منهج الشهرستاني فى كتابة الملل والنحل - عرض وتقويم .الرياض: دار الوطن. صفحة 617) . أما **ابن رشد** فكان "يشعر في كثيرٍ من الأحيان أن بعض النصوص المنسوبة إلى أرسطو ليست له حرصًا على النسبة الصحيحة للنصوص إلى مؤلفيها . وهذا هو الذي أدى به إلى اكتشاف أن أثولوجيا أرسطوطاليس ليست له لاختلاف روحها عن روح نصوص أرسطو الصحيحة بل للشيخ اليوناني أفلوطين قبل الاستشراق الغربي الذي استأثر بالنقد التاريخي للنصوص في عصوره الحديثة استيعابًا لاجتهادات القدماء" . حسن حنفي، **من النقل إلى الابداع**، المجلد الأول: النقل، 3 الشرح، سادسا تفسير ما بعد الطبيعة (ابن رشد)

[2] تمهيد كتاب **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص 67-68)
وهذا الرأي لألبير نادر يؤخر تاريخ الاتصال بين اليونان والثقافات الشرقية، فهو يتجاهل دور الفيثاغورية التي ظهرت قبل العصر الهلنستي، بل قبل أفلاطون وأرسطو، والتي كانت تحمل إحدى أهم مميزات ثقافة هذا العصر ألا وهي تأثير الديانات والثقافات الشرقية، فلم يكن من المفاجئ أن تكون الفيثافورية من الروافد الأساسية لثقافة العصر الهلنستي. كما تجاهل أن فيثاغوراس جلب معه من بابل (وكانت تشمل أجزاء من بلاد الشام) معه **تعاليم الأورفية** أو **عقائد أورفيوس**، وهي شكل من **الأخوة العقدية** (ذات طبيعة فلسفية – دينية) خصوصاً في **عقيدة النفس** التي ستترك أثرها على الفكر الفلسفي اليونانية من خلال عبورها من مسارات عقائد الفيثاغورية إلى إفلاطون ومن ثم إلى الفلسفة الغربية حتى يومنا الحاضر هذا. محمد جلوب الفرحان، المقدمة: **في جسور الاتصال ما بين بابل والعم يونان**
كما نجد في هذا التمهيد إحدى المسلمات التي بنى عليها الجابري أطروحته حول "فشل بناء البيان على البرهان"، إذ يقول ألبير نادر: "ويرى (بكر) أن حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، "وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين" لا تفسر إلا برغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانية لمحاربة الغنوصية (وإذن الصوفية) التي كانت تهددهم دينيا وسياسيا. ولذلك لم يحفلوا بمؤلفات هوميروس وغيره من الكتاب والشعراء، لأنها لا تفيدهم في هذا النضال، بل اهتموا بكل ما هو صادر عن العقل اليوناني، كالمنطق والفلسفة والعلوم. فقد فتحت له الأبواب على مصراعيها، ولاقى في العالم الإسلامي رواجا منقطع النظير.
ولما كان نتاج الفكر اليوناني يشمل مختلف ميادين المعرفة، فلم يشعر المسلمون بحاجة إلى أن يضيفوا إليه شيئا جديدا، بل بوبوه ونظموه وأصلحوا أخطاءه وتعمقوا في فروعه. "لذلك لم تجد الحضارة الهلنية في العالم الإسلامي أفكارا وعلوما تصطدم بها، فيحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع، اللهم إلا في حقل الدين، حيث قام صراع جبار بين أهل النقل وأهل العقل، أي بين اتباع الوحي واتباع الفلسفة، وقامت المحاولات اليائسة للتوفيق بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة، دون أن تكلل هذه المحاولات بالنجاح" (خليل الجر: **"تاريخ الفلسفة العربية"** ج 2، ص 39)
وهذا المقتطف يبين أن بعض الباحثين في الفلسفة العرب (خليل الجر، الجابري، ألبير نادر) تداولوا قول (بكر) دون أن أي تمحيص. إذ أن وراء "حماسة" المأمون لترجمة مؤلفات اليونان وغيرهم قد يكون بكل بساطة حب المعرفة، كما هو شأن العديد من الخلفاء (ومنهم الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف الذي طلب من ابن رشد شرح أرسطو لآغراض علمية محضة)، وهو سبب كاف في ذاته ولا يحتاج إلى تأويل أيديولوجي. وكما بينت ذلك في كتابي **الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية**، لم تكن الحركات الغنوصية (ومعها المانوية) بتلك القوة التي ادعاها (بكر) ومن تبعه في ادعائه، بعد أن انهكها من قبل قمع الدولة البيزنطية. أما كتب الشعراء، فهي من مجالات الفكر التي يصعب تذوقها لصعوبة ترجمتها (ولولا ذلك لكان حصل بعض الشعراء العرب المعاصرين على جائزة نوبل، كالجواهري والبردوني. . .) . مع العلم أنه إذا كان من اللازم الاعتماد على أيديولوجية ما لمحاربة خصوم الدولة الإسلامية، ف"البيان" الإسلامي يفي بالغرض. أما الصراع بين أتباع الوحي واتباع الفلسفة فهو صراع دار حول قضايا لاهوتية لا يمكن الجزم فيها بأن الفلاسفة كانوا فيها أكثر عقلانية من أتباع الوحي. ففي مسألة قدم العالم وخلقه، على سبيل المثال، لا يمكن الحسم بطريقة برهانية قاطعة، لأن كل من الدين والميتافيزيقا ينتميان إلى مجال "الأوهام المتعالية" كما يقول كانط. والصراع بين الدين والفلسفة في مثل هذه القضايا ليس صراعا بين البيان والبرهان، كما يدعي الجابري، بل هو صراع بين بيان وبيان.

استطاعت أن تجمع بين التفكير اليوناني والتدين الشرقي مما جعل العصر المتأخر يعتبره مبشرا بالمسيحية. وهي التي فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه".

وعلى كل حال فإن الروح اليونانية قد هضمت في العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائما وأظهر مثل لذلك ما حدث في العصر الذي مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادي؛ ثم ما حدث من جديد ة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة في هذه القرون، بالمسيحية والمانوية والأديان الشرقية الأخرى. وهذه الهلنية المطبوعة بالطابع الشرقي قد بلغت غايتها في الإسلام نهائيا".[1]

وحول تأثير الأفلاطونية المحدثة والغنوصية يقول اجنتس جولدسيهر في مقاله: **العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث**[2]، أن هذا التأثير طال الحديث والتصوف والفلسفة الدينية - كما هو شأن إخوان الصفاء - والحركات السياسية ومن أبرزها الاسماعيلية (ص 218-219).

ومن الأحاديث التي تشهد على لتأثيرالأفلاطونية المحدثة بعضها يتعلق **بأول ما خلق الله**، ومنها: **"أَوَّلُ ما خلقَ اللَّهُ العقلَ** فقالَ لهُ : أقبِلْ ، فأقبَلَ ، فقال له : أدبِرْ ، فأدبَرَ ، فقال : وعزَّتي وجلالي ما خلَقتُ خلقًا أكرَمَ علَيَّ منكَ فبِكَ آخُذُ وبِكَ أُعطي وبك أثيب وبك أعاقب "[3]. ورغم أن هذا التصوير لا يتوافق مع تصوير القرآن لخلق الكون فإن الغزالي يستشهد به (ص 220)

ومن الأحاديث ذات الطابع الغنوصي: "إنَّ أوَّلَ شيءٍ خَلَقَهُ اللهُ القَلَمَ ، فأَمَرَهُ فكَتَبَ كلَّ شيءٍ يَكونُ".

ويلاحظ جولدسيهر أن الأحاديث التي ذكر فيها القلم كانت تجد تسامحا من قبل أهل الحديث لم تحظ به الأحاديث التي ذكر فيها العقل، فأغفلت إغفالا تاما (ص 222).

وتوجد فئة من الأحاديث ذات الطابع الغنوصي تتعلق **بشخص الرسول**، ومنها: "كنت نبيا وآدم بين الطين والماء"؛ وفي رواية أخرى "... وآدم بين الروح والجسد". وروي عن النبي أنه قال: "كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث". وعلى هذا المنوال يقول بعض الشيعة: "خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام" (الكليني "الأصول من الجامع الكافي") (هامش ص 226).

ونشأت عن هذا "أسطورة ضخمة" تتمثل في "تلك العقيدة التي نشأت من تقديس نبوة محمد، القائلة بأن في النبي جوهرا نورانيا قائما به قياما حقيقيا واقعيا، وضع أول ما وضع في جبهة آدم، وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلهية والرسالة الربانية حتى وصل، بعد أن مر بأجداد النبي، إلى النبي وتجلى فيه هو نهائيا. وتوسع الشيعة في هذه العقيدة أيضا توسعا كبيرا، فيه غلو وفيه إفراط شديد. لكن عناصرها الأولى كان معترفا بها عند أهل السنة أيضا، بل أفضت في البيئات السنية أيضا إلى أسطورة ضخمة" (ص 228). "ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجودا سابقا أعظم صورة وصل إلى النظرية القائلة بأنه هو التجليات التي تجلت فيها الروح القدسية. فلا خلاف بين الأنبياء إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة فإنه رسول واحد، بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة وفي مظاهر جسمانية متباينة، كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم مشيئته. وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر، ولكنهم جميعا روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمانية مختلفة، فجوهرهم جميعا واحد، وليس الاختلاف إلا شيئا ظاهرا فحسب. وهذه النظرية ترجع في أصلها إلى الغنوصية المسيحية، أي إلى الفكرة التي عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس (ص 235).

ونتيجة لذلك عمل مذهب السنة على التوسع في استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم إلى محمد. فقالوا إن هذا الاعتقاد ينفي إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافرا، وخصوصا أبواه (ص 231).

"وهذه النظرية عينها تظهر في مذهب الإسماعيلية بطريقة منطقية منظمة. إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسدا دوريا، وإنما عن تجلي العقل الكوني في أدوار على صورة **الناطق** متأثرا في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى الباب" [مؤسس البهائية]. (ص 237)

وزيادة على تأثيرها في الفلسفة العربية الإسلامية، "تاثرت الفلسفة الصوفية بالأفلاطونية الحديثة من كل الجوانب، وفقًا للصوفية؛ فإن الوجود المطلق هو الجمال المطلق، وبما أن الجمال يجنح إلى الظهور والتجسّد، فإن الوجود المطلق أوجدَ عالم الظواهر. والبشر في هذا العالم هم الوحيدون الذين يشتركون في الجوهر مع الله؛ لأنهم يمتلكون أرواحًا. وبعد أن يموت الإنسان؛ فإن روحه تعود إلى مصدرها، وهو الوجود المطلق، بينما يتحلَّل جسده ويتلاشى. ولأن الروح تضيف على الجسد صفة الإنسانية؛ فيجب على المرء أن يمارس الفضائل والتقشف مثل الفقر والزهد والورع والثبات والاستقامة؛ وأن يكرِّس نفسه للممارسات التي تسمو بباطنه مثل الخلوة، والصمت، والعزلة، والمحاسبة؛ مما يُراعي الوعي الدائم بحضور الله ومراقبته. وهكذا سوف يتحقق الاتصال الحقيقي مع الله الذي هو الوجود المطلق فيما وراء عالم الظاهر. وإذا

---

[1] كارل هينريش بكر، **"تراث الأوائل في الشرق والغرب"** (ص 7)، عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، 1940

والملاحظ أن هذا القول لبكر يناقض ما ورد في تمهيد عبد الرحمان بدوي الذي يدعي وجود روح شرقية وأخرى يونانية بينهما برزخ لا يمكن قطعه

[2] ضمن كتاب عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، 1946

[3] وفي رواية أخرى : " وبكَ الثَّوابُ وبكَ العقابُ "

اتبع المرء هذه الطرق وجاهدَ نفسه بها، سيترقّى خلال المقامات الصوفية النمطية؛ مثل الصفاء، وشهود وحدة الوجود، والتجلي، ثم إلى مكاشفات مفاجئة وغير متوقعة، وانجذاب مبهج، وإحساس بالاتحاد مع الإله، وإحساس بالفناء عن الذات (one's own nothingness) ، وفناء الفناء [1](nothingness beyond nothingness)."

لكن المفارقة في تاريخ الأفلاطونية المحدثة هو تحولها من موقف المعارض للديانات التوحيدية، اليهودية وخاصة المسيحية، إلى السند الفلسفي لها.

وكما هو شأن الأرسطية في القرون الوسطى، أثرت الأفلاطونية المحدثة تأثيرا عميقا في المسيحية خلال قرونها الأولى. وكان لهذا التأثير وجهين، وجه يتمثل في التحدي الفكري الذي كانت تمثله الأفلاطونية المحدثة للمسيحية بسبب معارضتها لها، واضطرارها للرد على هذا التحدي؛ والوجه الثاني يتمثل في كون المسيحية استوعبت مفاهيم وتحاليل وخطاب خصمها. أما الأفلاطونية المحدثة فقد بقيت عموما معادية للمسيحية إلى تاريخ إغلاق مدرسة أثينا سنة 529. ومن الذين اشتهروا بنقدهم التاريخي والعقلاني للمسيحية: **فرفوريوس** الذي ألف كتابا ضد المسيحية يآخذها فيه على لا عقلانية معتقداتها، ويوليوس Julien وبرقلس Proclus [2]. وهو عداء لا يجب تشبيهه بعداء المفكرين الأحرار للدين؛ إذ أن كثيرا من أتباع الأفلاطونية المحدثة كانوا يقومون بطقوس دينية (زهد، صوم، امتناع عن أكل اللحم...) بما فيها الطقوس السحرية.

ويوضح **ألبير كامو** في أطروحته حول **الميتافيزيقا المسيحية والأفلاطونية المحدثة**[3] أسباب التنافر في كون الاغريق يرون أن مملكة الله مكانها الأرض، وأن الفضيلة شيء يمكن تعلمه، وأن العالم أزلي ودائري. أما المسيحيون فكانوا يرون أن العالم مخلوق، كما يقولون بمبادئ التجسد والخطيئة والفداء. وكان أفلوطين يآخذ المسيحية على كون النجاة لديها أمر اعتباطي لا يحتاج للفضيلة، وأنها ترى في كل الناس إخوة، بما فيهم أرذلهم، لكنها لا تمنح هذا النعت للشمس وكواكب السماء ولروح العالم (Enn. II 9, 48).

وقد امتد تأثير الأفلاطونية المحدثة إلى الفلسفة المعاصرة. ومن قرائن "راهنية" أفلوطين – الذي طاله بعض الإهمال فيما قبل - تعدد ترجمات كتاب التاسوعات، وهي "راهنية" تدل على القرابة التي تجمع هذه الفلسفة التي تعود إلى القرن الثالث مع الفكر المعاصر أو على الأقل القلق المعاصر[4]. ومن أشهر الفلاسفة الذين اعترفوا بدينهم لأفلوطين **برغسون** الذي صرح لأحد زواره، بضعة أيام قبل وفاته، "أعترف أن أفلوطين، من بين كل الفلاسفة القدامى، هو أقربهم إلى فكري". ويشير برغسون إلى أن **رافسون** Ravaisson كان متشبعا بفكر أفلوطين حتى أنه كان يقرأ أرسطو بعيون الأسكندرائيين [5].

الفصل الثالث: الغنوصية

السؤال الذي يطرح حول تأثير الغنوصية في الفكر العربي الإسلامي يجب أن يبدأ بتحديد ماهيتها الفكرية والدينية[6]؛ ثم تحديد طبيعة هذا التأثير ومداه، أي تحديد العناصر الغنوصية التي وظفتها بعض التيارات الفكرية والدينية في تكوين عقيدتها. والسؤال الأهم يتعلق بمعرفة هل هذه العناصر غنوصية حصرا، وهل أنها بقيت غنوصية بانتقالها من نسق إلى أخر، وهل يكفي الاشتراك في عنصر من العناصر ليحكم على تيار ما بأنه غنوصي؟ وهذا ما سأحاول الجواب عليه.

وقد فضلت أن أعرض المراجع التي عدت إليها منفصلة عن بعضها البعض، رغم التكرار الذي قد ينتج عن ذلك، لأبين التكامل والفروق الموجودة بينها والتي تعكس صعوبة الإحاطة بتيار ديني "يطرح مشكلات عويصة للباحث في تاريخ

---

[1] كاموران جوديليك، **جدور الأفلاطونية الجديدة في الفلسفة الصوفية**، ترجمة الجراح القويز

[2] A. Gaudel, ***Christianisme et néo-platonisme***, Revue des sciences religieuses, Année 1922 2-4 pp. 468-475

[3] Albert Camus, ***Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*** (1936). Texte d'Albert Camus, écrit pour son diplôme d'études supérieures. Ce texte a été inclus dans les deux éditions que la Bibliothèque de la Pléiade a consacrées à Camus

[4] ***En quête de la gnose***, p. 56 من الفلاسفة الذين تأثروا بأفلوطين يذكر بويش: سبينوزا، ليبنيتز، نوفاليس، شيلينغ، هيغل، برغسون

[5] Rose-Marie Mossé-Bastide, ***Bergson et Plotin***, PUF, 1959, pp. 2-3

[6] والسبب يعود إلى كون هذا المصطلح من الاتساع بحيث أنه صار من الصعب تحديد ماهيته، وهو ما لاحظته في الكتب العديدة التي رجعت إليها. وكما يقول إيوآن كوليانو Ioan Couliano أنه كان يعتقد أن الغنوصية ظاهرة محددة في تاريخ الأديان تنتمي إلى العصر القديم المتأخر، وإذا به يفاجأ بأن قائمة الغنوص لا تضم الغنوصيين فحسب بل تضم أيضا المؤلفين المسيحيين والأفلاطونية المحدثة وحركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) والشيوعية والنازية والليبرالية والوجودية والتحليل النفسي والبيولوجيا الحديثة والكثير من الروائيين المعاصرين والعلم والسلطة والسلطة المضادة وفرويد ويونغ، كل شيء ونقيضه غنوصي (Gnose, Wikipédia). وهذا ما يمكن للقارئ أن يلاحظه في كتاب رولان هورو **الغنوص والغنوصية منذ نشأتها إلى اليوم**، على سبيل المثال.

الأديان"، كما يقول **بويش** Puech، وهو باحث مشهور في تاريخ الأديان ساهم مع باحث مشهور آخر، وهو **جان دوريس** Doresse، في تحقيق مخطوطات نجع حمادي.

وقد طرحت التسمية نفسها مشكلة على الباحثين، ولهذا قرر المؤتمر الذي نظم في مدينة ميسين سنة 1966 التمييز بين العرفانية gnosticisme والعرفان gnose . المصطلح الأول يطلق على التيار الذي ظهر في القرن الثاني الميلادي، والثاني على مفهوم للمعرفة يُعَرِّفها بكونها "معرفة بأسرارا إلهية مخصوصة بنخبة"، وهذا المفهوم ليس مرتبطا بعصر معين. لكن هذا التمييز لم يحظ بالاجماع[1].

والغنوصية تسمية تحمل عدة معاني، حسب المقصود منها. ويميز ميشيل طارديو Michel Tardieu و جان-دانييل دوبوا Jean-Daniel Dubois ثماني معاني لكلمة "غنوصية"، وهي: العرفان الابستيمولوجي عند أفلاطون؛ المعنى الظاهر (أي الغنوصية التاريخية) [أي التيارات التي حملت هذا الاسم فعلا]؛ المعنى الهرطوقي [في الكتابات المسيحية حول الهرطقات]؛ المعنى الكليمانتي (كليمانس الاسكندري) [وهو أول من حاول التوفيق بين التعاليم المسيحية والفلسفة اليونانية]؛ المعنى الايفاغري (إيفاغريوس البنطي) [وهو أول من نسق التصوف المسيحي]؛ المعنى الباطني (لويس ماسينيون، هنري كوربان، جرشوم شوليم؛ ريموند روييز)؛ المعنى التركيبي (في تاريخ الأديان، والمثالية القصوى (suridéalisme) (*Gnose*, Wikipédia).

الغنوصية عند بويش

ينبه بويش Puech في كتابه المرجعي **"بحثا عن الغنوص"**[2] إلى كون الغنوصية تطرح مشكلات عويصة للباحث في تاريخ الأديان، وهي موضوع غامض حتى لدى الاختصاصيين أنفسهم. فهو موضوع له صلة بتاريخ الكنيسة وبوضع اليهودية عند بداية المسيحية وبالأسرار الهلنستية والديانات الشرقية والتوفيقية الشرقية وباليهودية والهلنستية في بداية العصر المسيحي؛ زيادة على أن كثيرا من الأمور ما زالت غامضة خاصة فيما يتعلق بتأويلها. وتوجد أنساق غنوصية يصعب تحليلها، وهي أنساق متعددة حتى ضمن المدرسة الواحدة. والسؤال الذي يطرح يتعلق بمشروعية التعامل مع الغنوصية ككل في حين أن "التنوع" هو قانونها. (ص 145)[3]

ويحصي بويش خمسة مصادر للغنوصية، وهي:1) كتابات المسيحيين الأوائل؛ 2) الكتب التي ألفت في الهرطقات ابتداء من سنة 140، من أهمها كتب إيريني الليوني (نسبة إلى ليون المدينة الفرنسية) وهيبوليت وإيبفان القبرصي Epiphane...؛ 3) الأدبيات الاكليروسية، خاصة عند كليمانس الاسكندري وأوريجنس؛ 4) المؤلفون الوثنيون، ومنهم سيلسوس خصم المسيحية وأفلوطين وفرفوريوس؛ 5) كتابات غنوصية تعود إلى أواخر القرن الثاني وبداية الثالث[4] (ص 146)

ويوضح بويش أن مصطلح عرفان[5] gnôsis لا يكفي بمفرده ليدل على مضمونه، ولهذا يجب تحديد مضمون هذه المعرفة: فهو تارة "الاله" أو "الفرح" (الذي هو من قدرات الاله)، أو "الاسم الحقيقي للاله" (في السحر) أو "الأعماق" أو "أسرار الاله". فالغنوصية معرفة بشيء ما (الاله أو صفة من صفاته)، لكنها معرفة مباشرة ومطلقة تتسامى عن مجرد الإيمان؛ وهي معرفة بالحياة و بالنور وهي نفسها حياة ونور؛ وهي رؤيا ونعمة وكاريزما وحقيقة مطلقة يُتحصَّل عليها إما بواسطة ممارسة صوفية [فردية] أو متلقاة من قبل "خطاب مقدس" hieros logos أو رؤيا مستشرف de visionnaire apocalypse أو تلقي للأسرار initiation aux mystères. والمدارس الغنوصية منظمة على منوال ديانات الأسرار الهلنستية، فهي تدعي نشر وحي شخصيات أو أنبياء متعالين (شيث، حام، زرادشت، بارخور، مريم أو اتباع المسيح). (ص 165)

وحول موضوع أصل الغنوصية، يُضعِّف بويش الأصل المصري رغم القرابة الموجودة بين الغنوصية والهرمسية، ورغم التأثير المصري في نظريات الفيض والملأ الأعلى Plérôme وميلاد الأيونات من زوج من الآلهة، ذكر وأنثى. وفي المقابل ينبه إلى **الأصل البابلي** نظرا لوجود معتقد مشترك بين كل الأنساق الغنوصية، وهو صعود الأرواح عبر السماوات وامتِلاكُها لكلمة السر لحراس الكواكب السبعة. وهذا المعتقد هو أساس النظرية الغنوصية، وهو محور الطقوس السحرية التي تعود إلى عبادة النجوم البابلية القديمة. لكن هذا الأصل فرضية محدودة لأن تأثير الديانة البابلية كان ضعيفا ومغمورا ضمن مؤثرات أخرى في عصر ظهور الغنوصية (بداية العصر المسيحي)؛ ولأن الآلهة الكونية عند البابليين كانت آلهة علوية، ولم تكن آلهة سفلية شريرة كما هو الحال عند الغنوصية. إلا أن الآلهة البابلية نفسها تعرضت لانخفاض في درجتها بسبب الغزو الفارسي؛ إذ حولت الديانة الثنائية الايرانية الألهة البابلية إلى آلهة مهزومة وأدنى من مملكة أهورا مزدا الذي قد يكون نموذج الاله الأعلى والمجهول عند الغنوصية. ويبدو هذا التأثير في العقيدة الغنوصية البدائية التي

---

[1] Roland Hureaux, ***Gnose et gnostiques, des origines à nos jours***, Desclée de Brouwer, Paris, 2015, pp. 29-30

[2] Henri-Charles Puech, ***En quête de la gnose, T1 La gnose et le temps***, Gallimard, Paris, 1978.

[3] Henri-Charles Puech, ***En quête de la gnose, T1 La gnose et le temps***, Gallimard, Paris, 1978 .« ***Où en est le problème du gnosticisme ?*** (1934) p. 145

وقد أدركت هذا الغموض الذي يلف موضوع الغنوصية قبل قراءتي لكتاب بويش التي تأخرت لأسباب عملية لأنه كان علي اقتناءه من دار النشر مباشرة. ورغم أن مقالات بويش قديمة نسبيا، إلا أن الكتب والمقالات الأحدث لم تقدم جديدا يجلي هذا الغموض

[4] كتب بويش هذا المقال سنة 1934 أي قبل اكتشاف مخطوطات نجع حمادي سنة 1945

[5] المصطلح العربي "عرفان" يعبر جيدا عن المعنى لأن الأمر يتعلق بمعرفة سامية تفوق المعرفة العادية

تتضمن عقيدة السقوط، والمفهوم المتشائم للكون الذي يفترض ثنائية تستجيب للتعارض الجذري الذي أقامته الديانة الفارسية بين النور والظلمة. كما يوجد في مقابل النسق الغنوصي الثلاثي المكون من الأب والأم والابن، ثلاثي أهورا مزدا وسبينته آرميتي (وهي بنت وزوجة أهورا مزدا [زوجته أو بنته في ويكيبديا]) وجيومرث (أو كيومرث)[1]. وعقيدة السقوط ذاتها تستلهم الأسطورة الايرانية التي يسقط فيها الانسان (أو بسيشي Psyché مقابله الأنثوي) في المادة ويبقى مغلولا فيها. أما نظرية الأقانيم أو الأيونات فمن الممكن أنها جاءت من الأماهراباندس [وهي الكائنات الإلهية السبعة الصادرة عن أهورا مازدا]. والصعود من كوكب لكوكب يوجد في أساطير ميثرا التي اقتبسها الإيرانيون.

لكن المؤثر الإيراني لم يكن معزولا، بل كان ممتزجا بالديانات القديمة لآسيا الصغرى ولسوريا، أي المناطق التي كانت مهدا للغنوصية عند مؤلفي الكتب حول الهرطقات. وعلى سبيل المثال فإن الأم، وهي شخصية مركزية في الغنوصية، تحيل إلى نموذج الإلهة الأم الشائع في آسيا الوسطى؛ وهي مزيج من أطارعطه [؟] Atargatis [وتدعى أيضا ديركيتو] هييرابوليس [منبج] وعشتر الفينيقية وأفروديت السورية وأناهيتي الفارسية...

بعدها تطرق بويش **للعلاقة بين الغنوصية والمسيحية**. والسؤال يتعلق بتحديد الفترة التي جرى فيها الاتصال بين التيارين. مع العلم أنه كانت توجد غنوصية يهودية – سابقة للغنوصية المسيحية- انضافت للطبقة الوثنية وتفاعلت معها. ورغم العداء الذي تكنه الغنوصية لليهودية[2] إلا أنه من المحتمل أن الغنوصية المسيحية خرجت من صلبها، ومما سمي في كتب الهرطقات[3] ب"الهرطقات اليهودية".(ص 169-172).

إلا أن الآراء تختلف حول العلاقة بين الغنوصية والمسيحية: فمنهم من يقول أن الغنوصية هي "خميرة" المسيحية؛ ومن يرى فيها هرطقة مسيحية؛ ومن ينفي كل علاقة بينهما لأن الغنوصية سابقة للمسيحية وأن نقط اللقاء بينهما عرضية وغير محكمة. (ص 175)

و**منهجيا** يعتمد بويش في دراسته للغنوصية على **المقاربة الظاهراتية** لأن فهمها يستلزم استخلاص "ماهيتها" من "مظاهرها"، وهذا يعني أنه يجب التساؤل عما تعنيه الغنوصية عند اتباعها وما يترتب عن ذلك في تجربتهم. وانطلاقا من هذا يمكن تأويل الأساطير والمعتقدات والتأملات والممارسات التي تعبر عن هذه التجربة. فالغنوصية هي قبل كل شيئ "موقف"، ليس نفسيا أو فكريا فحسب، بل هو موقف "وجودي" يشمل حياة ومصير وكينونة الانسان بكامله. وما يميز هذا الموقف الوجودي هو أن الغنوصي غير مرتاح في العالم والمجتمع وحتى الجسد الذين يعيش فيهم، ولا يرى فيها إلا سجنا يثير فيه القرف والاحتقار والعداوة. وهو يشعر بنفسه "غريبا" عن عالم غريب عنه، فلا يجد له مناصا إلا في الانفصال والقطيعة عنه. وهو يشعر أنه في العالم لكنه ليس منه، ولهذا يبحث عن ماهيته خارج العالم، فالغنوصية بحث للأنا عن ماهيته le fait d'un moi en quête de son soi (ص XIII-XV)[4].

وتطرح الغنوصية العديد من الأسئلة **عن الغاية من الوجود والهدف منه**. تتسلسل عنها أسئلة عن مصدر الشر وسببه، وعن الغاية من وجود الانسان في العالم. ثم السؤال عن وسيلة للخلاص من هذا العالم السيء. وعندما تطرح هذه الأسئلة بصيغة المتكلم المفرد تصير: "من أكون؟" (أو "من أنا")، وهو سؤال يتمفصل إلى "ماذا كنت؟، من أنا الآن؟، ماذا سأكون؟؛ وبصيغة الجمع: "من كنا؟" "ماذا صرنا؟" "إلى ماذا نحن سائرون؟"، "من أين أتينا؟"، "أين نحن؟"، "إلى أين نحن ذاهبون؟". والأجوبة التي يقدمها العرفان gnôsis عن هذه الأسئلة تصب في قناعة واحدة يستمد منها الغنوصي يقين خلوده الشخصي، وتمده بالوسيلة للعودة إلى موطنه الأصلي، إلى الجنة الأصلية وبراءته الأولية (براءة الطفل أو براءة آدم قبل السقوط) حيث كان يعيش بدون "لباسه الجلدي" وبدون هوس الخطيئة (ص XVI).

ومن **الناحية الأخلاقية** يتميز الموقف الغنوصي باللا أخلاقية Amoralisme الذي يعبر عنها بسلوكين متناقضين: الزهد أو نقيضه الانغماس في كل ملذات الحياة بدون أي شعور بالذنب. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطقوس، فالبعض يرفضها والبعض الآخر يرى فيها مجرد وسيلة (أعمال الخير، الصوم، التوبة، الصلاة)؛ وفي كلا الحالتين يبقى الخلاص rédemption مسألة فردية وداخلية. وما يميز هذه المعرفة هو كونها تختلف عن البحث المجرد عن الحقيقة أو المعرفة العلمية لذاتها [كما هو شأن الفلاسفة والعلماء]. وهي إشراق داخلي يحدث بواسطة وحي شخصي أو بمساعدة شيخ. وهي تختلف عن الديانات الأخرى بكونها لا تحدد عقيدة قويمة ولا تنظم نفسها في كنائس، ولكل عضو الحق في حرية التأويل حتى داخل المدرسة الواحدة (باستثناء المانوية التي جعلت من ارثها الغنوصي عقيدة ثابتة) (ص XIX-XXI).

وتميز الغنوصية بين ثلاث فئات من البشر: "الانسان الكامل" « le « Parfait ويتميز بكونه فرداني وارستوقراطي" وبانتمائه إلى النخبة التي اصطفتها "الروح"، وبكونه يمتلك "المعرفة" فإنه ينتمي إلى فئة "الروحانيين"

---

[1] **كيومرث** أو **جيومرث** أوّل ملوك الفرس حسب الشاهنامة وقد ذكر اسمه في الأساطير الإيرانية الدينية والتاريخية.[1] وهو الإنسان الاوّل في الأبستاق وهو الذي نسلت منه الأمم الآرية. [ويكيبديا]

[2] لكنه يوجد غنوص يهودي نظرا لتأثر اليهودية بمحيطها

[3] كتب الهرطقات هي الكتب التي رد فيها آباء الكنيسة على الهرطقات التي اعتبروها منافية للدين المسيحي القويم

[4] يلخص بويش في مقدمة من حوالي عشرين صفحة الأفكار الأساسية للكتاب الذي جمع في جزئه الأول مقالات متفرقة فيها بعض التكرار، أما الجزء الثاني فهو مخصص لإنجيل طوما الذي وجد في نجع حمادي سنة 1945 . وهذه المقدمة ملخص لمجموعة من المقالات جمعها بويش في فصل تحت عنوان :

« Phénoménomogie de la gnose »

« Pneumatiques »، وهي فئة أسمى من "النفسانيين" « Psychiques » الذين يمتلكون نفسا لكنهم لا يمتلكون روحا، و"الهِلِيين" (أو الهيولانيين) « Hyliques » الذين لا يمتلكون إلا الجسد. والنخبة وحدها هي التي تلقت التعاليم التي لا يجوز نشرها في العامة، وهي بذلك تعاليم باطنية موجهة لقلة من الناس.

وما يميز الغنوصية عن التيارات الدينية المعاصرة لها هو موقفها "الثوري" الذي قلب رأسا على عقب رؤية الكون الهلينية التي كانت سائدة في عصرها. وهو كون له نظامه وقوانينه وتراتبيته التي لم ير فيها الغنوصي إلا ضغوطا وعوائق عليه نفيها لتخطيها وتجاوزها. وكل ما يتعلق بهذا الكون فهو منحط وسيء وحقير، بما فيه الجسد[1] والنجوم والزمن والأرخونات (أركونات) (جمع أرخُن أو أركن)[2] archontes، بل الاله الصانع نفسه المسؤول عن خلقه وتدبيره. إنها ثورة في وجه الوضعية الإنسانية والوجود والكون والاله نفسه. (ص XXII-XXIII)

والغنوصي يعتقد أنه ينتمي من حيث المبدأ وبطبيعته إلى العالم العلوي وهو مرتبط به برباط وثيق. فهو يرى نفسه جزء انفصل عن "الروح" أي الجوهر النوراني للإله، أو "شرارة" و"بذرة" صادرة عن العالم العلوي. (ص XXV)

الغنوصية عند جان دوريس

يقول جان دوريس Jean Doresse أن الدراسات الغنوصية خطت خطوة نوعية بعد اكتشاف العديد من المصادر الأصلية في مصر، والتي كان من نتائجها تصحيح ما أوردته المراجع المسيحية التي كانت من قبل المرجع الأساس للباحثين[3]. وقد ساعدت هذه الاكتشافات، التي يعود بعضها إلى 1769، على تحديد معالم الغنوصية بصفتها إحدى الديانات القديمة[4].

وقد أرجعت المصادر المسيحية **أصول الغنوصية** إلى اليهودية، وهي فكرة لديها أساس من الصحة حسب جان دوريس. خاصة وأن بوادرها ظهرت جغرافيا في منطقة تمتد من نهر الأردن إلى أسيا الصغرى (قبل أن تنتشر في الإسكندرية)، وتاريخيا بعد وفاة يوحنا المعمدان حين برزت شخصياتها المعروفة من بين تلامذته: سمعان الساحر ودوزيتيوس، ثم ميناندر (تلميذ سمعان الساحر) وتلميذيه ساتورنيل (في أنطاكيا) وبازيليد (في الإسكندرية)، وكاربوكراط وفالانتينوس (في الإسكندرية). وقد كان فالانتينوس يخفي "الخرافات اليهودية" والأساطير الشرقية تحت غطاء من التأويلات الفلسفية الممزوجة بالمسيحية. ومن أهم الشخصيات الغنوصية يجب ذكر أسماء مرقيون وبارديسان [ابن ديصان]. ومهما كانت مسألة علاقة الغنوصية باليهودية فقد ظهرت الغنوصية كنزعة معادية لليهودية، وقد ذكر بولس الرسول في بعض رسائله أن هؤلاء "الأنبياء الزائفين" كانوا يدعون أن شريعة موسى فاسدة وأن العالم ليس من خلق الاله الأسمى بل من قبل بعض الملائكة. (ص 379-374)

وفيما يتعلق بالعقيدة الغنوصية يقول جان دوريس أن أهم ما يجب الانطلاق منه هو **الأسئلة التي يطرحها الفرد في وجه العالم** الذي يوجد فيه: من أكون؟ أين أنا؟ لماذا وكيف جئت إلى هذا العالم السفلي الذي أشعر فيه بالغربة؟ أين كنت ومن كنت في البداية وما هي هويتي الحقيقية؟ كيف سأعود إلى حالتي الأصلية وأستعيد كمالي المفقود؟ ولسان حاله يقول: "أنا أعاني الألم إذن أنا انتمي إلى الخير**!**" وهذا الكمال المخفي في أعماق كائننا الروحي لا يمكن أن يصدر إلا عن مطلق مختلف عن العالم السفلي الزمني والمتغير... (ص 380). **وهذه الأسئلة الوجودية نقطة مهمة يركز عليها كل من بويش ودوريس.**

وما كان من المحتمل أن يبقى مجرد تكاثر لفرق تلفيقية تحول إلى تيار موحد على قدر كبير من التماسك مكنه من استمرارية تاريخية مثيرة. ومن أهم عوامل وحدة هذا التيار: 1) الاعتقاد في الأصل العلوي للأرواح. 2) استناده إلى عقيدة عرفانية تعد بالرجوع إلى العالم العلوي استنادا إلى أساطير ثنائية تنضاف إليها فكرة "المخلِّص المخلَّص" « sauveur sauvé » (ص 407). وأن تاريخ الإنسانية يسير في اتجاهين متعاكسين: السقوط والخلاص. والخلاص يكون فوريا عند النخبة التي تمتلك معرفة مباشرة (العرفان) وبها تنبئ الآخرين بأصولهم السماوية. وما يزيد هذه المعرفة سموا نسبتها إلى المخلص نفسه الذي دوَّنها في بداية الإنسانية. وهي معرفة يجب أن تبقى سرية لكي لا يطلع عليها غير الطاهرين. والعالم السفلي ليس إلا مسخا ماديا لعالم علوي، وهي **نظرة مستلهمة من الأفلاطونية** التي ترى الأشكال السفلية ليست إلا انعكاسا غير ثابت لصورتها المثالية. وسماوات الغنوصية مليئة بالملائكة والشياطين التي تتحكم في الأبراج الفلكية. ومفهوم الألوهية عند الغنوصية يذوب في كل الكائنات السماوية بما فيها الشريرة، ويرفضون تسمية الكائن اللامتناهي الذي فاض عنه العالم العلوي ب"الرب"، فتبقى تسمية "الرب" « Dieu » ملازمة لصورة الاله الصانع التوراتي أو الآلهة اليونانية التي تتحكم في الكواكب (ص 379-384).

---

[1] الجسد عند الغنوصية هو أداة لانحطاط وإهانة الانسان (إهانة مادية وأخلاقية)، ولعقابه، ولاستعباده، ولعذابه، ولنسيانه، ولجهله وخطئه.
« ***Phénoménomogie de la gnose*** », in ***En quête de la gnose,*** p. 197]

[2] الأرخونات هم بناة العالم المادي، وهم الذين يحكمون الكواكب السبعة ويمنعون الأرواح من الخروج من العالم المادي. وهم في المانوية حكام مملكة في "مملكة الظلام". « Archontes, Wikipédia

[3] ***La Gnose***, Jean Doresse, in **Histoire des Religions** 2. Sous la direction d'Henri-Charles Puech, Encyclopédie de La Pléade, Gallimard, 1972, pp. 364…
كان لجان دوريس الحظ في اكتشاف مخطوطات نجع حمادي سنة 1947 بمعية طوغو مينا Togo Mina مدير المتحف القبطي للقاهرة؛ وقد ساعد هنري- شارل بويش على بداية التحقيق العلمي لهذه المخطوطات (ص 368)

[4] "قديمة" بمعنى antique وهي تحيل إلى التقسيم الغربي للتاريخ

وفي **مسألة العلاقة بين الغنوصية واليهودية والفلسفة والمسيحية**، يعود جان دوريس إلى العلاقة المتشعبة بين الغنوصية واليهودية محاولا الكشف عن اللحظة التي ظهر فيها الفصل بين الإله الأعلى والإله الصانع. وهو فصل أدخل ثنائية ظهرت بوادرها عندما حاول بعض المفسرين [اليهود] تنزيه الاله عن مسؤولية خلق العالم السفلي، وتبعت هذا الفصل خطوة أكثر جرأة تمثلت في نقد جذري للشريعة التوراتية. وقد طال هذا النقد المدخل المزدوج **لسفر التكوين** الذي أرجع خلق آدم مرة أولى إلى إلُوهيم (وهو حرفيا "الآلهة" التي رأى فيها النقاد جمعا حقيقيا وليس جمعا لتبجيل الاله الواحد)، وفي مرة ثانية أرجع خلق آدم ليهوه. لكن المراجع (مخطوطات قمران أو البحوث حول بدايات الصوفية اليهودية) لا تعطي القرائن الكافية لتحديد تاريخ هذا الفصل. (ص 411)

وفيما يتعلق **بالعلاقة بين الغنوصية والمسيحية** يقول جان دوريس أنه يوجد تنافر أساسي بين الأناجيل القانونية والغنوصية، ولهذا لجأت الفرق التي أرادت ضم المسيح إلى قائمة المخلصين لديها إلى الأناجيل المنحولة؛ باستثناء أتباع فالانتينوس ومارقيون الذين يستشهدون بالأناجيل القانونية، ولهذا السبب يرفض بعض النقاد إلحاقهم بالغنوصية لغلبة المسحة المسيحية لديهم. (ص 415-416)

ويرى بعض مؤرخي الأديان - الذين ربطوا الغنوصية بمصر وبابيلون وإيران والفلسفة الهندية والباطنية اليهودية وحتى للهند- إلى العلاقة بين المسيحية والغنوصية على أنها اتصال بين المسيحية مع تيارات فكرية ومشاعر كانت موجودة من قبلها ومنافية لطبيعتها. وقد وسعت الدراسات الحديثة مجال الغنوصية فلم يعد يضم تياراتها المرتبطة بالمسيحية أو فروعها اللاحقة فحسب، بل صار يشمل تيارات خارجة عن المسيحية مثل الكمياء السحرية والقبالا اليهودية والاسماعيلية والفرق المرتبطة بها، وبعض العقائد الباطنية الحديثة.[1]

وفي المقابل يبين **بروسبير ألفاريك** في مقال له تحت عنوان **"مسيحية وغنوصية"** أن تاريخ الغنوصية لا ينفصل عن تاريخ المسيحية، وتكمن مهمة المؤرخ في الفرز بين الفرق الغنوصية المتعددة ليتبين من أيها خرجت المسيحية وأيها عارضتها. والصعوبة تكمن في كون الفروق بين مختلف الفِرق الغنوصية كانت ضئيلة مقارنة بما كان يجمع بينها، وكأنها أشجار متجاورة تداخلت جذوعها وأغصانها. وقد ظهرت المسيحية في هذه الغابة مثل النبتة التي أمتصت نُسغ النباتات الأخرى. ولهذا لا يمكن فهم تاريخ المسيحية بمعزل عن تاريخ الغنوصية. وقد استمدت المسيحية بعض عناصر الغنوصية ورفضت بعضها، وعلى سبيل المثال استمدت بعض سمات المسيح من عند سمعان الساحر، لكنها رفضته بوصفه دجالا. كما جعلت من بولس الرسول سمعانا مسيحيا وخصما ونموذجا مضادا له...[2]

ومن **الناحية الفلسفية**، يرى دوريس أن الغنوصية اقتفت - حسب طريقها الخاص - فلسفة صوفية يونانية انطلقت من فيلون الاسكندري (الذي لم يكن غنوصيا) إلى دمسقيوس بعد ست قرون. وكانت الغنوصية تستعمل في عروضها الميتافيزيقية المصطلحات وطرق البرهان التي تستعملها المدارس الفلسفية المعاصرة لها (ص 412-413)[3]

الغنوصية في الديانة المندائية

وتكمن أهمية البحث في الغنوصية المندائية في كون المندائية من الفرق التي تفاعل معها الإسلام، والتي كان عليه أن يتخذ منها موقفا. ورغم القلة العددية لأتباعها إلا أنها كانت منفذا تسللت من خلاله الغنوصية إلى حقل الثقافة العربية الإسلامية.

ويقول **كورت رودولف** Kurt Rudolph في مقاله حول الديانة المندائية[4]، أن الأدبيات المندائية شاهد على الديانة "الغنوصية" القديمة التي من المحتمل أنها تعود إلى الفترة التي سبقت عصر المسيح. وهي بذلك آخر شاهد حي على تاريخ الديانات السائدة في أواخر العصر القديم. وما هو مؤكد هو أن المندائية تحتفظ في بعض أوجهها بشهادات حول المسيحية البدائية والتي يمكنها أن تساعد على فهم بعض نصوص العهد الجديد (الأناجيل) خاصة إنجيل يوحنا. وقد جعلت المنداية من يوحنا المعمدان نبيا لها خاصة إزاء الإسلام، وهم يعدونه منافسا للمسيح. لكنه لا توجد قرائن على أنهم ينحدرون من اتباعه. وعداء المندائية للمسيحية دليل على عدم انتمائها للفرق المسيحية البدائية. وفي المقابل تدل كثير من القرائن من لغة وتراث المندائية على جذورها اليهودية، رغم سجالها العنيف ضدها، إذ أنها كانت ترى في موسى نبيا للروح الشرير، وفي "روحا" و"أدوناي" آلهة كاذبة. وهذا يدل على أن الأمر يتعلق بفرقة يهودية مارقة (مثل جماعة قمران والأسينيين) معارضة لليهودية القويمة والمتفتحة على المؤثرات الإيرانية والغنوصية. وفيما يتعلق بالنظرة المندائية للكون فهي مبصومة **بثنائية غنوصية**، يتصارع فيها عالم النور مع عالم الظلام. وفوق عالم النور يوجد الإله المجهول الذي يحمل أسماء مختلفة.

---

[1] Serge Hutin, ***Les gnostiques***, P.U.F. 4è édition, Paris, 1978, p. 7

[2] Prosper Alfaric, ***Christianisme et gnosticisme***, Extrait de la Revue historique, Tome CXLV, année 1924.

[3] ***La Gnose***, Jean Doresse, in **Histoire des Religions** 2. Sous la direction d'Henri-Charles Puech, Encyclopédie de La Pléade, Gallimard, 1972, pp. 412-413

[4] Kurt Rudolph, ***La religion mandéenne***, ***in Histoire des Religions*** 2.

ولا يختلف مصير الغنوصية في تاريخ الفكر عن مصير التيارات الأخرى. فهذا التاريخ لا يفتأ عن اجترار كل التيارات الفكرية السابقة، بحيث يمكن أن نقول أن تاريخ الفكر حاضر متواصل. وقد يفاجأ القارئ عندما يكتشف **راهنية الغنوصية**، وكأنها جمرة ما زالت متقدة تحت الرماد تجد باستمرار من ينفخ فيها، وإن تعددت الأوجه التي تظهر عليها. وقد يستغرب القارئ وجود باحث معاصر يتماهى مع آباء الكنيسة – وهم أحد المصادر الأساسية حول الغنوصية - و يكتب على هذا التيار من زاوية "المعقول الديني" (كما يقول الجابري)، إلا أن هذا "المعقول" هو العقيدة الكاثوليكية؛ وأعني **رولان هورو** Roland Hureaux في كتابه **الغنوصية والغنوص**[1]. ومقابله يوجد من يتماهى وجوديا مع المشروع الغنوصي وموقفه من الكون، كما هو شأن **جاك لاكاريير** في كتابه **الغنوصيون**[2]. ويقدم كتابه قائلا:

"ثمانية عشر قرن تفصلنا عن الغنوصيين. ثمانية عشر قرنا من محاكم التفتيش والمحارق [يعني حرق المهرطقين] التي أهلكت الكثير، والتي أكدت الشكوك التي كان الغنوصيون يحيطون بها هذا العالم والكائنات التي تسكنه. وفي كل ما وضعه التاريخ المعاصر تحت أعيننا من احتقار سافر للبشر، وخداع الأيديولوجيات، والحروب أو التدخلات العسكرية التي جرت لتخدم علانية المصالح المزدوجة للرأسمالية والاشتراكية، والتدهور اليومي للحريات والافتتان بالعنف، في كل هذا لن يرى غنوصي معاصر إلا الصورة المضخمة للمآسي التي سبق له معرفتها، وهي ليست إلا النهاية الحتمية لهذه الفضيحة المتواصلة التي تمثلها الحالة التي يوجد عليها العالم والانسان. فمن هم هؤلاء الأشخاص الذين مكنتهم بصيرتهم من إلقاء نظرة لا هوادة فيها على الخلق؛ لكنها نظرة من الحساسية بحيث أنها اسشعرت، بشكل لا يحتمل، قلق ذلك الخلود الموعود به والمرفوض في الوقت ذاته؛ ومن النزاهة بحيث أنهم قبِلوا بما يستلزمه رفضهم للعالم على حياتهم الخاصة، وتصرفوا حيث ما كانوا كمتمردين؟" (ص 11-12)

ويضيف **لاكاريير**: "أتصور اليوم في فرنسا شخصا مثل بازيليد أو فالنتين أو كاربواقراطيس [...]، فإني أراه إما عازفا عن أي تأمل سياسي، أو على العكس منغمسا كليا في النضال الثوري لعصرنا (وكلا الموقفين وجهين متماثلين للزهد نفسه)..." (ص 35). ويختم كتابه بفصل عنوانه: "عالم يلعب الغنوصية" [أي يتماهى معها] - وهو تعبير للورانس دوريل Lawrence Durrel ورد في مقدمته للطبعة الإنجليزية للكتاب – وفيه يقول أن عالمنا يُذكِّر بالعالم الذي عاش فيه الغنوصيون. ومن الكتاب الذين يذكرهم سيوران Cioran الذي تدل عناوين كتبه عن قرفه من العالم المعاصر[3]، والذي عبر عن قربه من الغنوصيين.[4]

ويتجلى الفرق بين **هورو ولاكاريير** في عرضهما لشخصية **سمعان الساحر**، الذي يعد أول الغنوصيين عند جل المصادر. ففي حين أن **هورو** ضمَّن عرضه لما ورد عنه في المصادر إشارات إلى "انتهازية"سمعان الساحر (لأنه أراد أن يشتري بالمال القدرة التي منحها الروح القدس لبطرس الرسول) وإلى المجون الذي انغمست فيه فرقته (ص 33-38)، كما ركز في عرضه العام على السخرية التي نظر بها آباء الكنيسة للمعتقدات الغنوصية؛ فإن **لاكاريير** لا يميز بينه بين المسيح نفسه في عصر تكاثر فيه الأنبياء والرسل والآلهة المتجسدة والمبعوثون من السماء. وكان الكتاب الوثنيون يصفون بكثير من الاستغراب والسخرية ذاك الكم من المبعوثين الذين نزلوا فجأة على الأرض والذين يكرزون على جوانب الطرقات بكلمات متماثلة: "أنا الله، أو أنا ابن الله، أو أنا ممثل للقدرة الإلهية أو لقدرة الابن. وأن نهاية العالم قريبة. وأنني جئت لأنقذكم. وأن من ينصت إلي ويتبعني سيكون جزاءه الخلود. بينما سيهلك الآخرون أو يحترقوا في نار جهنم". وما تميز به سمعان الساحر هو قوله أن إله التوراة يضطهد الانسان، وأنه خلق آدم وحواء ووضعها في الجنة لكنه منع عنهما أهم شيء وهو معرفة الخير والشر. وبعد طردهما من الجنة تحامل على ذريتهما وفرض عليهم العديد من المحرمات، وهدد الإنسانية بغضبه إلى أن أبادهم بالطوفان. وبعد الطوفان سلط عليهم النار والدم والكوارث. إنه إله مقتص وطاغية كوني، أنزعج الملائكة أنفسهم من سلطويته الصارمة. وأنه لا يتدخل في شؤون الكون إلا لمعارضة تطور الانسانية (ص 61-62)

وفي حين أن المسيحيين الأوائل عرفوا أساسا بواسطة النصوص المسيحية بشكل يكاد يكون حصريا، فإن الغنوصيين لم يُعرفوا إلا بواسطة معارضيهم المسيحيين الذين كوَّنوا عقيدتهم بالضد عنهم. والحاصل أن العقيدة الغنوصية لا نعرفها إلا من خلال ما كتبه آباء الكنيسة الأوائل: القديس إيريني، تيرتوليان، هيبوليت؛ وكل الكتاب المسيحيين في القرن الثاني والثالث كتبوا ضدها. يضاف إلى هذه المصادر المخطوطات التي اكتشفت في نجع حمادي سنة 1945 لم تأت بجديد يدعو إلى مراجعة الصورة التي قدمها آباء الكنيسة عن الغنوصية[5] [هذا ما يدعيه رولان هورو]. وفي هذه الوثائق كانت

---

[1] Roland Hureaux, ***Gnose et gnostiques, des origines à nos jours***, Desclée de Brouwer, Paris, 2015

[2] Jacques Lacarrière, ***Les gnostiques***, Albin Michel, Paris, 1991

[3] E. M. Cioron : ***Le précis de décomposition, La tentation d'exister, les Syllogismes de l'amertume, De l'inconvéniant d'être né, Ecartélement***] هذه أشهر كتب سيوران

[4] وأنا أبحث في موضوع الغنوصية كنت أتساءل عن الشخصية العربية الإسلامية التي يمكنها أن تمثل الغنوصية في وجهها الوجودي، ففكرت في أبي العلاء المعري الذي أحفظ قصيدته "غير مجد في ملتي واعتقادي" منذ الاعدادي. وقد تأكد حدسي عندما اطلعت على محاضرة لأدونيس ذكر فيها أنه عندما ترجم المعري إلى الفرنسية اتصل به سيوران ليعاتبه على كونه لم يخبره بوجود شاعر عربي مثل المعري سبقه إلى موقفه من الكون. (فيديو المداخلة موجود على الشبكة) .

[5] ***Gnose et gnostiques, des origines à nos jours,*** p. 21

وهذا ليس رأي الفريق ذي النزعة الغنوصية الذي أعاد ترجمة إنجيل طوما الذي وجد ضمن مخطوطات نجع حمادي، والذي يذهب إلى أن هذا الإنجيل الذي يشتمل على 114 قول logia للمسيح سابق للأناجيل القانونية.

هذه الفرق الدينية تسمي نفسها ب"أبناء شيث" أو "أبناء غرفة العرس"، أو لا تسمي نفسها (ص 29). وقد نبه **سيرج هوتان** في كتابه **الغنوصيون** إلى كون المصادر المسيحية ركزت كثيرا على تشتت الفرق الغنوصية على حساب أوجه الشبه التي تجمع بينها.[1]

يبقى السؤال الأهم ويتعلق بمبادئ الغنوصية، خاصة وأن حدودها غير محددة المعالم وهو ما يشير إليه **سيرج هوتان** في كتابه **الغنوصيون[2]**. فمن حيث العدد يورد القديس إيبيفانوس ما لا حصر له من الفرق التي تهدد وحدة الكنيسة. ومن جهته يقول القديس إيريناوس أنه "من المستحيل أن تجد من بينهم اثنين أو ثلاثة يقولون الشيء نفسه في الموضوع نفسه، فهم يتناقضون في الكلمات والأشياء". وكثير من المؤرخين ما زالوا يرون في الغنوصية تيارا من الأحلام الغريبة، ومن التناقضات والأساطير الغريبة، والأوهام التي تفتقد لأي قيمة فلسفية والتي ليست إلا تيارا منحطا للنزعة التوفيقية الدينية المقلقة للقرنين الأول والثاني. وفي مقابل موقف آباء الكنيسة هذا الذي ما زال منتشرا يوجد موقف "الباطنيين"occultistes و "الروحانيين" théosophes الذين يرون في الغنوصية رجالا يمتلكون تعاليم باطنية راقية يجهلها العامة وتنتقل بشكل سري بواسطة "شيوخ"، وهي معرفة كلية أسمى من العقل والدين. وترتبط الغنوصية عند هؤلاء بالحكمة الأولية الأصلية التي هي مصدر مختلف الديانات (ومن أشهر ممثلي هذا الاتجاه روني غينون[3] René Guénon). (ص 5-6)

في حين يرى **لاكارير** أن صعوبة الاختيار بين التعريفات المتعددة للغنوصية يعود إلى كونها ليست ديانة مثل الديانات المعروفة القائمة على عقيدة محددة ونصوص وتأويلات شرعية. ولهذا لا يجوز إخضاع الغنوصية للمنهجية التي أخضعت لها هذه الديانات. خاصة وأن غرضها هو كسر كل الحدود التعسفية التي أقامتها العقائد فيما بينها، ولهذا عبت الغنوصية من مصادر مختلفة (مانوية، يهودية، أفلاطونية محدثة، مسيحية، هرمسية)، وأقامت بينها تركيبا مفتوحا يرفض الانغلاق في التعريفات الدوغمائية. (ص 60)

المبادئ العامة للغنوصية

يحد **رولان هورو** الغنوصية في المبادئ التالية: الفساد الجذري للعالم؛ السمو المطلق للروح على الجسد؛ الله (عندما يعترف به بصفته إلها وهو أمر غير متفق عليه عندهم) لم يخلق العالم هو نفسه، وهو ما يؤدي إلى إنشاء ميتافيزيقا معقدة تكثر فيها الكائنات الوسيطة بين المبدأ الأول والعالم، بل [أن الله] وضع مبدأ مستقلا للشر؛ يمكن للإنسان إنقاذ روحه من غير جسده وذلك بفضل المعرفة، وهي معرفة ليست في متناول الجميع لأنها تستلزم تعليم initiation؛ الشريعة الموساوية شريعة فاسدة بجملتها أو جزء منها، وينتج عن هذا موقف ملتبس من الأخلاق يترجح بين الزهد المطلق (رفض العالم والجنس والزواج والصوم المتواصل والامتناع عن أكل اللحوم)، وبين الموقف المضاد الذي يرفض كل قاعدة أخلاقية. وهذا الرفض للشريعة الموساوية يفضي إلى القطيعة مع اليهودية. ويذهب المتطرفون إلى المطابقة بين يهوه التوراة والاله الشرير. (ص 221-222)

ويقول رولان هورو في عرضه لأفكار **سمعان الساحر** (وهو أول الغنوصيين عند جل المصادر)، أنه وضع الأطر العامة للفكر الغنوصي، وتتمثل في تعدد العوالم العليا والوسطى، اقتران الكواكب syzygie، الخلق من قبل الملائكة، انحطاط العالم، الخلاص بواسطة التعليم، خرق الشرائع. وينبه هورو إلى أن هذه المبادئ قد تكون من وضعت انطلاقا من عقائد متأخرة عن زمن سمعان الساحر لأن المصدرين الأساسيين حوله، وهما إيريني وهيبولتس، يعودان إلى قرن بعده. (ص 36)

ومن جهته يحد **كريسطوف ماركشيز** Christoph Markschies الغنوصية في ثماني نقط، وهي:

- وجود إله أعلى مفارق كليا للكون؛
- وجود كائنات إلهية أقرب للبشر منها للإله؛
- العالم والمادة مخلوقات سيئة؛
- وجود إله صانع (اسمه الدميورج في الأفلاطونية) يوصف أحيانا بأنه جاهل وأحيانا بأنه شرير؛
- تفسير ما آل إليه الكون بمأساة أسطورية سقطت فيها شرارة إلهية في العالم السيء واستقرت في بعض الكائنات الإنسانية، ومن الممكن تحريرها؛
- المعرفة بهذا الوضع لا يمكن أن تحصل إلا بواسطة مخلص ينزل من فلكه العلوي ويعود إليه؛
- فداء (أو خلاص) la rédemption الكائنات البشرية يتم بمعرفة هذا الاله أو بالكشف عن الشرارة الكامنة فيهم،
- نزوع نحو أشكال مختلفة من الثنائية.

إلا أنه يجب التنبيه إلى أنه رغم كل المحاولات لتعريف الغنوصية فإن لويس بانشو Louis Painchaud يعبر عن الإشكالية المطروحة قائلا: "يجب التسليم [مع ميكاييل ويليامز] أن مفهوم الغنوصية، بصفته بناء نمطيا (أو عملية تنميط)، عاجز عن وصف محتوى غالبية النصوص التي تسمى "غنوصية". وأن وظيفة هذا المفهوم هو خلق مقولة "غنوصية" في

L'Evangile selon Thomas, traduit et commenté par Emile Gillabert, Pierre Bourgois et Yves Haas, Editions Devry, Paris, 2009

[1] Serge Hutin, ***Les gnostiques***, P.U.F. 4è édition, Paris, 1978, p. 6

[2] Serge Hutin, ***Les gnostiques***, P.U.F. 4è édition, Paris, 1978

[3] روني غينون (عبد الواحد يحيى) يقول بوجود تراث أولي une Tradition primordiale ليست الديانات التاريخية إلا التعبير الزمني عنها.

مقابل مقولة "مسيحية"، وهو تمييز مصطنع بين مجموعة من الظواهر تدعى "غنوصية" وأخرى تدعى "مسيحية" تختلف عن بعضها البعض من حيث الماهية. والحاصل هو أن هذا الصرح العلمي الذي تُخُلِي عنه منذ مدة في أوروبا الوسطى، قد يكون مجرد نقل إلى مجال النقد العلمي لأدوات سجالية من صنع بعض مسيحيي القرن الثاني لمحاربة مسيحيين آخرين". (***Gnose***, Wikipédia).

الغنوصية في الإسلام.

وفي البداية أورد بعض تعاريف الغنوصية التي وظفت فيما يتعلق بالإسلام وعلاقتها به.

يقول **رولان هورو** أن الإسلام ليس دينا غنوصيا، إلا أنه يشتمل على بعض عناصر الغنوصية. منها موقفه "المارسيوني"[1] من جذوره اليهودية والمسيحية لأنه يقول بأنها محرفة[2]؛ وموقفه الجبري من حرية الانسان[3]. في حين توجد فرق إسلامية تأثرت بعناصر من الغنوص اليوناني الروماني أو المانوي، ومنها: التمييز بين ظاهر يمثله الإسلام المعمول به، وباطن مخصوص بالعارفين initiés؛ الوجود السابق للروح، وخلودها عن طريق الانصهار في الكل؛ تناسخ الأرواح؛ نسبية الأخلاق أو عدم العمل بها (بما فيها التي نص عليها القرآن)؛ محاولة الاتصال المباشر بالله (عن طريق الرقص كما عند المولوية أو تناول المخدرات كما هو شأن الحشاشين، ومن المحتمل أن هذه الفرق تنحدر من التيار اليهودي المسيحي لأنها نشأت في مناطق انتشارها. وينضاف إلى هذه المعتقدات مؤثرات وثنية كعبادة الشمس والقمر والأشجار. وجل الفرق الغنوصية في الإسلام تنحدر من المذهب الشيعي (باستثناء الامامية)، ومن ممثليها العلويون (ويسمون أيضا بالنصيرية أو المسيحيين الصغار) ومنهم من يعتقد في إله واحد في خمس شخوص؛ والدروز؛ والاسماعيلية؛ واليزيديون.[4]

ويعطي **بكر** تعريفا للغنوصية تمهيدا للحديث عن علاقتها بالمسيحية والإسلام، قائلا: "الغنوص" كلمة يونانية معناها في الأصل "المعرفة"، ولكن معناها الاصطلاحي هو النزعة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بواسطة هذا النوع السامي من المعرفة الذي يناظر ما يسمى عند الصوفية المسلمين باسم "الكشف" أو هو هذا الكشف نفسه. والذي أعطى هذا المعنى هم طائفة من المفكرين، إن صح أن نسميهم بهذا الاسم، عاشوا في القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح، ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهودا ومن كانوا وثنيين. فالمسيحيون منهم مثل القديس كليمانس السكندري والقديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية فحسب. أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزليدس وفلنتينيوس ومرقيون فهم الذين خلطوا الإيمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقي القديم، وخصوصا منه الفارسي والسرياني، باللاهوت اليهودي، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهي الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، وكونوا من هذا كله نوعا من الصوفية. وأهم آراء هذه الصوفية **القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء**. فالذات الإلهية أو القوة الكبرى يصدر عنها العقل ثم النوس (العقل؟) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانثروبوس (الانسان)، ويتلوها مقدار كبير من الكائنات الروحانية أو "الأيونات" في تدرج تنازلي حتى تصل إلى المادة، وهي أصل الشر والسبب الذي من أجله انحطت طبيعة الانسان. ولكن الانسان يستطيع عن طريق "الخلاص" أن يعود إلى الذات الإلهية والأصل الأول – على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالأيونات حتى يصل إلى الذات الإلهية. وهذه المذاهب الغنوصية نتاج رد فعل الروح الهلينية ضد المسيحية التي بدأت تسود في ذلك الحين. (راجع كتاب هانز ليزجانج بعنوان "الغنوص" ***Die Gnosis***, H. Leisgang **"**) (ص 7-8 الهامش)[5]

"ثم إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة في "الغنوص" تتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى. فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهلينية[6]، كان الإسلام الأول على العموم معاديا هو الآخر للروح الهلينية. نعم إن محمدا في كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية، لكن طابع هذه المسيحية التي كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقي، والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيرا مضادا للروح الهلينية في عصر تغلغلت فيه الهلينية. وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم." (ص 7-8)[7]

---

[1] مارسيون (مارقيون) السينوبي من أولى الشخصيات المسيحية، يتميز بكونه يقول بوجود اختلاف جذري بين اليهودية والمسيحية، وبين إله اليهودية والمسيح

[2] والسؤال هنا هو هل يكفي أن ينفي الإسلام الصلب الحقيقي للمسيح لينعت بالمارقيونية، فالأمر يتطلب طرح صورة المسيح ضمن الإشكالية القرآنية. وقول مارقيون بوجود اختلاف جذري بين إله اليهودية وإله المسيحية يتناقض مع الإسلام الذي يقول بوجود إله واحد، هو إله اليهودية والمسيحية والاسلام

[3] وهذا خطأ شائع يطلق خاصية الجزء على الكل. فالجبرية رأي فرقة من الإسلام وليست موقف الإسلام ككل، خاصة وأنه يمكن الانتصار لموقف أو نقيضه استنادا إلى القرآن. وهو مناقض لمبدأ التكليف

[4] ***Gnose et gnostécisme, des origines à nos jours,*** pp. 188-191

[5] عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية 1940

[6] كثيرا ما يصادف القارئ هذا المصطلح دون تحديد لمعناه رغم أنه متعدد المعاني. ومن الممكن فهمه هنا بمعنى الحضارة اليونانية القديمة وخاصة الديانة اليونانية القديمة التي تتميز بتشخيص الآلهة

[7] عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية 1940

ومن المراجع القليلة (حسب علمي) التي تناولت بشكل مسهب مسألة الغنوصية في الإسلام، كتاب **هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام**[1]. يبدأ المؤلف بإعطاء صورة تاريخية عن حال الغنوصية في بداية الإسلام، ويوضح الصورة قائلا:

"عندما اجتاحت الجيوش العربية سورية ومصر في القرن السابع الميلادي كان التيار الذي يسميه العلم ب"الغُنوص" أو ب"الغُنوصية"، والذي كان يحظى بأهم مراكزه في الفترة المتأخرة من العصور القديمة في هذين البلدين، قد قهر من منذ أمد بعيد. لقد خسر هذا التيار في مجابهته للكنيسة الكبيرة؛ هكذا ترسخ لاهوت مناوء للغنوصية كأرثوذوكسية" [...] و"يرجع الفضل في الاكتشاف العظيم للمخطوطات القبطية-الغنوصية في منطقة نجع حمادي في صعيد مصر سنة 1945 – على الأرجح- إلى حقيقة اضطرار جماعة غنوصية في القرن الرابع الميلادي إلى وضع مدوناتها في مأمن من غارات المطاردين الأرثوذكس."

"أما خارج حدود الإمبراطورية الرومانية، وعلى الجهة الأخرى للفرات، فكان الأمر على غير ذلك. هناك حيث لا تطول يد كنيسة الإمبراطورية البيزنطية، استطاعت في ظل حكم الملوك الساسانيين، ليس فقط الكنيسة النسطورية التي تعتبرت هرطوقية، ولكن أيضا كل أنواع الفرق الغنوصية ذات الأصل المسيحي واليهودي أن تفرض نفسها. وعلى الرغم من اضطرار المانويين إلى التراجع أمام الاضطهاد المسيحي في الإمبراطورية الرومانية، إلا أنهم استطاعوا البقاء هناك. إذ كان مقر زعيمهم في بابل التي أمست منذ أمد بعيد مدينة صغيرة غير ذات أهمية بالمقارنة مع العاصمة الجديدة قطسفون (= المدائن) طبعا. وحتى المندائيون في ذلك الوقت كانوا يعيشون في تلك النواحي الجنوبية من العراق وما زالوا يتواجدون فيها إلى اليوم. وهكذا فلا عجب في أن يحتك الإسلام حديث النشأة بالتعاليم الغنوصية في العراق تحديدا وأن يطلع عليها."

و"ما كان للديانات الغنوصية والفرق في منطقة ما بين النهرين ما يدفعها أن تأمل من الإسلام خيرا؛ إذ أن الثنائية الظاهرة أو المستترة القائلة بوجود الإله الأول والإله الصانع (الخالق)، أو المذهب القائل بانتشار الإله الأعلى المشكل لإعداد كثيرة من الفيوضات Emanationen والأقانيم Hypostosrn كما تتسم بها جميع المدارس الغنوصية، كانت تشكل تماما النقيض الأحَدَّ لأهم ما في الإسلام من عقيدة، وبل لعقيدته الوحيدة، ألا وهي "التوحيد"... (ص 5- 6، مقدمة)

وقد أدى الاضطهاد إلى هجرة أو تلاشي أتباع هذه الفرق التي كان يدعى اتباعها ب"الزنادقة" (ومن بينهم مانويين وغنوصيين)، ولم يبق منها إلا الطائفة المندائية. لكن نهاية الحضور المنتظم في فرق لا يعني نهاية المعتقدات الغنوصية، إذ أنها عاودت الظهور في ثوب إسلامي بتأويلها للوحي القرآني تفسيرا غنوصيا؛ كما سبق لها من قبل أن نفذت إلى التراث الديني الوثني، واليهودي، والمسيحي، والإيراني، أن تغير منه. ما أدى إلى رد فعل متشدد من قبل الفقهاء، بما فيهم الشيعة الإمامية التي اتهمت تعاليم الغنوصية التي نفذت إلى العقيدة الشيعية ب"الغلو". (ص 8)

"تحديد الغنوص الإسلامي"

يشير المؤلف إلى استخدام باحثين في التراث الإسلامي لمصطلح "الغنوص الإسلامي" منذ مطلع القرن العشرين، "ولكن بمضمون مختلف جدا، **وأحيانا بمعنى غير واضح على الاطلاق**". ومن بين هؤلاء إرنست بلوشيت Blochet الذي لا يتضمن كتابه "دراسات حول الغنوص الإسلامي" أي شيء عن الغنوص الحقيقي، إنما يتناول استمرارية الهرمسية. وقد تبين لغولدزيهر وجود "عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية في الحديث"[2]، دون أن يربط بينها وبين فرق غنوصية غير إسلامية. أما أسين بلاثيوس فقد أطلق المصطلح "غنوص" على التصوف الإسلامي فقط.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بماسينيون[3] وكوربان اللذان لم يحددا مفهوم الغنوص الإسلامي بشكل دقيق، إذ يقول: "ماسينيون وكوربين هما أول من ضمَّنَ موضوع الغنوص الإسلامي بمعنى موضوعي، ولكنهما، في الوقت نفسه، أوسعاه جدا لدرجة أنه أصبح في خطر أن يفقد قوته البيّنة كاملة، إلى حد أنه في النهاية أصبح يُطلق على كل شيء لا يتحرك ضمن حدود التزمت السني."

ولكي **يحدد هالم الغنوص الإسلامي تحديدا دقيقا** فقد ميز بينه وبين التيارات الهرمسية والقبلانية والصوفية والروحانية، ولم يحتفظ إلا بما يميز الغنوص الأسطوري عن الغنوص "الفلسفي". وبذلك حصر الفرق الغنوصية الإسلامية في فريقين، هما: شيعة العراق "المتطرفين" أو الغلاة التي تكونت في بداية القرن الثامن الميلادي، ومنها انحدر النصيريون أو العلويون الحاليون (وهم موضوع الفصل العاشر)؛ وفي فرقة القرامطة أو الاسماعيليين. وما يميز بين الفرقتين هو أن الإسماعيلية "ديانة مؤسسة ذات خصوصية كبيرة، تشبه المانوية أو الفالانتينية. (ص 11-12)

---

[1] هاينس هالم، **الغنوصية في الإسلام**، ترجمة رائد الباش، مراجعة د. سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، 2010

[2] وهذا الحديث هو: قالت عائشة :حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم" :أن أول ما خلق الله العقل، قال: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: ما خلقت شيئا أحسن منك بك، آخذ وبك أعطي ". وما يلاحظ على هذا الحديث أنه هو أنه استعمل مصطلحا غير قرآني، وهو **"العقل"**، في حين أن الجذر ع ق ل يرد دائما على صيغة الفعل: تعقلون، يعقلون. . .

[3] نوه المؤلف بتحقيق ماسينيون للنص الفارسي ل**"أم الكتاب"**، وهو كتاب وُجد عند إسماعيلية آسيا الوسطى. وتظهر غنوصيته في "القيمة الرمزية لحروف الأبجدية، . . .وتقسيم تأريخ العالم إلى دورات تطابق الحلول الجديد، ناسٌ متنظمون في طبقات مرتبة يُستدعون للخلاص بعد هُبوط يحجز الأرواح – أي ملائكة هابطين- في أجساد فانية"، عودة المُخَلصين إلى الكواكب، ظهور Doketismus ["ظهور" كلمة لا تفي بالمعنى الذي تحمله كلمة Docétisme الدوسيتية وهي العقيدة التي ترى أن المسيح لم يولد ولم يمت ولم يبعث إلا ظاهريا، ولهذا من الأفضل استعمال كلمة دوسيتية] ، عداوة المرأة، وتفسير الكتاب رمزيا. . . " (ص 9-10)

ويقوم المؤلف بجرد للأخبار التاريخية لرجال وفرق وأفكار هذه الفرق من خلال كتب الفرق. ويفرد عدة صفحات **لدور مدينة الكوفة**، وأنه "في القرن 3هـ/9 م أصبح سواد الكوفة بمثابة المنطقة الأولى لدعوة الدعاة الاسماعيليين". وقد أشار من قبل إلى مساهمة الموالي في تأريخ الدين في فجر الإسلام؛ ودور ذوي الأصول اليهودية والمسيحية والزرادشتية أو حتى المانوية منهم، كواسطة لنقل التصورات والتعاليم الغنوصية. (ص 17-18)

الغنوص والشيعة: يقول المؤلف أن الغنوص الإسلامي ظاهرة شيعية[1]. وأنه منذ البداية علق الغنوصيون آمالهم على علي بن أبي طالب من أجل تحول سياسي لصالح العلويين، وهذا "من أرسخ ثوابت الغنوصيين وتعاليمهم". (ص 18). ومن أهم ما جاء في الكتاب **تعريفه للغلو**، إذ أن المؤثرات الغنوصية لا تكفي لنعت فرقة ما ب"الغلو"، كما هو شأن **الإسماعيلية** التي لا تذهب إلى حد تأليه علي أو الأئمة، كما هو الشأن عند **الدروز**. **والغلو عند هالم هو ديانة قائمة بذاتها**، بسبب تخليها عن العبادات الإسلامية المشتركة. فهي "ديانة نشأت ضمن إطار الإسلام ولكنها سرعان ما خرجت من نطاقه". وهي ديانة الناس البسطاء من الصناع والفلاحين. "وهم يعوضون ما يعوزهم من المهارة الفقهية والصقل الأدبي بفنطازيتهم التي لا تفنى وميلهم المستحب إلى الخرافات التي سوف تواجهها في القصص والأقاصيص ذات السمات الخرافية، حول علي المُؤلَّه والأئمة المقدسين وأعدائهم السيئين.[...]"إنها ديانة المنبوذين والمعوزين الذين بخرَّت الثورة العباسية أحلامهم بانقلاب قريب وسيادة العالم، ليغدوا بعد ذلك منشغلين في نهاية العالم، بنزول المهدي المنقذ أو القائم. إن ذلك الشعب الذي سنتناوله مسالم؛ وحتى أن لخيالات الانتقام المتعطشة لسفك الدماء التي تبالغ أحيانا في الحَكي عن أعداء علي، وقع هزلي أكثر مما هو تهديدي". [2] (ص 20)

ويعد **عبد الله بن سبأ** شخصية مُؤَسِّسة عند "الغلاة"؛ وإن كان دوره عند مؤرخي الفرق المسلمين يشبه دور **سمعان الساحر** عند آباء الكنيسة المسيحية؛ فهو مصدر كل الضلال. والأخبار حوله متناقضة، بل شكك البعض في وجوده (ص 25). وتجمع المصادر التي أوردها المؤلف على أن **السبئية** تقول بألوهية علي، وبأنه لم يمت، وبأنه سيعود في آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلا.

وفيما يتعلق بالمصادر: فكما هو حال كثير من الفرق، لم تصلنا أخبار الفرق الغنوصية الإسلامية إلا بواسطة خصومها. إلا أنه تم اكتشاف كتابين هامين كاملين ل"الغلاة"، وهما:

1) **"أم الكتاب"** الفارسي المتوارث عند إسماعيلية منطقة پامير هندوكوش، وهو ترجمة لنص عربي من القرن الثاني أو الثالث الهجري/الثامن أو التاسع الميلادي (ص 24). ويخصص المؤلف الفصل الرابع لهذا الكتاب تحت عنوان: **رؤيا جابر في "أم الكتاب"**، وفيه خلاصة للكتاب. إلا أن المؤلف ينبه إلى العلاقة الملتبسة بين هذا الكتاب والاسماعيلية، قائلا: "لقد تبنى هذا الكتاب في تاريخ زمني لا نعرفه النزاريون-الاسماعيليون الذين ما زالوا يتناقلونه حتى يومنا هذا على الرغم من أنه لا يمت إلى مذهبهم بشيء تقريبا – إنه القدر الذي كثيرا ما يصيب هذا الضرب من الكتب الباطنة. ولا يكاد النص يحتوي على إضافات إسماعيلية بينة؛ وخلا الخماسية الإسماعيلية: "العقل، والنفس، والجد، والفتح، والخيال"، يجدر أيضا ذكر "أك" [أم الكتاب] عدد 52 حيث أنه خلط على الأرجح بين فرقة "الفدائيين" وبين الفدائيين والنزاريين، أي الحشاشين في "دمشق والشآم". وليس مستحيلا أن يكون الاسماعيليون قد أخذوا الكتاب في سوريا حيث كانت الفرق الغالية ذات الأصل الكوفي، الاسحاقيون والنصيرون قد اتصلوا منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، بالنزاريين اتصالا وطيدا (أنظر الصفحة 199)؛ وبناء على ذلك يجب أن يكون الدعاة النزاريون هم الذين أحضروه إلى منطقة الپامير." (ص 90)

وبعد خلاصة لمحتوى الكتاب، أفرد المؤلف بابا ل"**المواضيع الغنوصية في أم الكتاب**"[3]. وفيه يقول: "إن رؤيا جابر [بن يزيد الجعفي] في أم الكتاب أسطورة فنية غنوصية تامة في زي شيعي. وتبعية هذا النص للغلو الكوفي بديهية. إذ أن أغلب جزئيات ومصطلحات تعاليم الفرق الكوفية الغالية، المروية بمعزل عن بعضها البعض من قبل المؤرخين الإماميين والسنة للمذاهب والفرق، تتواجد هنا مرة أخرى في سياق يجعلها لأول مرة ذات مغزى وبذلك يمكن فهمها.

إن مُتلقي الوحي السري هو **جابر (بن يزيد) الجعفي**، والموحي هو "إمام الزمان" **محمد الباقر** "باقر العلم". بيد أن الإمام مجرد كائن صوري، تجسد لتلك الألوهية العلية عديمة الإسم، ومن هنا لا يسمى إلا ب"الإله الأزلي" (خداوند جاويد) –لدى الغلاة الكوفيين الإله القديم أو الأزلي. يظهر نوره في خمس جوارح، في الأنوار القديمة الخمسة [...]: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين – لا يحى فيهم علي كما يظهر بمكان الصدارة-. لقد وجد موضوع جوارح الله الخمس في المانوية طابعه المميز" [...][4]. ونجد الرقم خمسة عند باسيليدس، ملفات توما ("خمس جوارح")، وفي السفر القبطي المنحول ليوحنا ("خاموس أزليات الأب")، فكلها تظهر الإله الأعلى كخاموس. ولهذا تطلق كتب الفرق الإمامية على هذه فرق الغلاة إسم "**المخمسة**". (ص 135)[5]

---

[1] يرفض الامامية أن يجمع بينهم وبين الغلاة في تسمية مشتركة

[2] وهذا ما يطابق الموقف الوجودي للغنوص الذي تم عرضه من قبل، خاصة ما ورد في كتاب لاكاريير

[3] ترجمة هذا الباب يشوبه كثير من الغموض، ولم أستطع الحصول على نسخة انجليزية أو فرنسية للكتاب لأراجع الترجمة.

[4] أتوقف هنا عن النقل الحرفي للترجمة لأن فيها غموض

[5] يقول المجلسي: "فمنها ما ذكره الشيخ المفيد قدس الله روحه في جواب المسائل السروية حيث سئل: ما قوله - أدام الله تأييده - في معنى الاخبار المروية عن الأئمة الهادية عليهم السلام في الأشباح وخلق الله تعالى الأرواح قبل خلق آدم عليه السلام بألفي عام، وإخراج الذرية من صلبه على صور الذر، ومعنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله :الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف؟.

وجلوس الله على العرش فوق بحر بيضاء (أك عدد 96 وما يليه) متأثر بالقرآن في سورة الرحمان الآية 19 وما يليها، لكن نشأته على كل حال وليدة موضوع غنوصي: إذ يحيط الله في السفر المنحول **ليوحنا** "ماء النور الخالص"، وهو تصور يعود ،لى الأرجح إلى **سفر التكوين**... وهذا النور يحجبه حجاب هو **"الظل"**، وهو: "حجاب متكون ما بين الفترات الزمنية السماوية وبين السفلية. وظل تكون تحت الحجاب، وأصبح ذلك الظل مادة" مثلما تقول **مدونات نجع حمادي** غير المعنونة وتماما مثلما ينص أقنوم الأرخيين"[1] Hypostase der Archonten

وفي ما يتعلق **بمأساة [السقوط**[2]**]** فإن موضوعها الرئيس هو تكبر المعترض الذي يطلق عليه هنا أحد أسماء الباطنية اليهودية المستعارة "عزازئيل الذي يحمل في صيغة ظهوره الأرضية الاسم القرآني "إبليس". وسبب اعتراضه العدد الكبير من الأرواح التي خلقها بالنور الذي منح له. إذ يواجه الملك تعالى قائلا له: "إن مخلوقاتي أكثر عددا من مخلوقاتك"...(أك عدد 125)

وقد سبَّب عصيان المخلوق لخالقه صدور الكون، وعقابه أن حرم النظر إلى الله... وتم إبعاده بصحبة شركائه إلى أسفل. وعلى عكس ما تقول به الأدبيات الغنوصية فإن دور الصانع (خالق الكون) لم يُسند للمعترض بل إلى أول من شهد الألوهية. و**سَلمان** هو الملاك الأول للأقمار السبعة، وهؤلاء هم أصحاب **علي**، وهم ليسوا مخلوقات وأعوان الشيطان إنما وكلاء الله.

و**سلمان** هو في وقت واحد مثال الإنسان المنجي والمخلص: فهو أول من حظي بالمعرفة الحقة وأدلى بالشهادة. ويبدو أن دوره في تعاليم غلاة الشيعة قد أسيء فهمه من قبل الإماميين؛ إذ يخبر القمي مثلا عن فرقة غلاة زعمت أن سلمان إله... ويحذو الجدل ما بين عزازئيل وسلمان - المعتبر بذاك أميرا للأرواح والإنسان الأول/آدم التشبيهي Anthropos [البشري؟]" [3]- حذو المثال الهاجادي في النزاع بين عزائيل وأخنوخ/ميتاترون الذي تمت ترقيته إلى أمير الملائكة. ومثلما ينتقد عزازئيل في **أم الكتاب** خلق البشر ينتقده كذلك عزائيل في المدراش: "يا رب العالم، ألم يكن الأولون محقين حقا في قولهم عنك بأنه لا ينبغي عليك كذلك خلق آدم؟". وكحجة لتعاليمهم يذكر الغلاة الكوفيون الأية: " وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَتَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ."

والنفوس البشرية في "أم الكتاب" هي ومضات ضوئية ساقطة، كان نفيها في جسد العالم عقابا لها على "نسيانها". نسيان ما كانت قد رأته في كل سماء من السماوات السبع السابقة. وهي في حيرة عند ظهور الملك تعالى، فهي تسأل هل هو حقا مولاها وخالقها؟ وأخيرا يقررون الشهادة، كما في السفر المنحول ليوحنا. ويتوجب على قسم منها في **أم الكتاب** (وعددها لدى النصيرين/العلويين مائة وتسعة عشر ألف من المائة وأربع وعشرين ألف الأصلية) النزول إلى الأرض حيث تخضع لتناسخ الأرواح إلى حين الخلاص.

والقفل على نفوس النور في قوالب [...] مفاده عملية تظليم متتال وتكثيف؛ ومن ثم حولوا إلى أشباح "نورية". وجعلوا أولا من خلال التضليل بالظل الشيطاني هم أنفسهم مظلمين في أظلة وكثفوا أخيرا في أبدان. تكمن خطيئتهم في العصيان والشهوة الجنسية؛ لقد سقطوا إزاء التضليل من خلال الأجساد الأنثوية.[باقي الفقرة غير واضح]

الجواب : - وبالله التوفيق - أن الاخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها، وتتباين معانيها، وقد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيره، وصنفوا فيها كتبا لغوا فيها، وهزؤوا فيما أثبتوه منه في معانيها، وأضافوا ما حوته الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق و تخرصوا الباطل بإضافتها إليهم، من جملتها كتاب سموه كتاب (**الأشباح والأظلة**) نسبوه في تأليفه إلى محمد بن سنان، ولسنا نعلم صحة ما ذكروه في هذا الباب عنه وإن كان صحيحا فإن ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلو، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال لضال عن الحق، وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك، والصحيح من حديث الأشباح الرواية التي جاءت عن الثقاة بأن آدم عليه السلام رأى على العرش أشباحا يلمع نورها، فسأل الله تعالى عنها، فأوحى إليه أنها أشباح رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين، والحسن، والحسين، وفاطمة صلوات الله عليهم ;وأعلمه أنه لولا الأشباح التي رآها ما خلقه ولا خلق سماءا ولا أرضا . . . " المجلسي، **بحار الأنوار، ص 261**، المكتبة الشيعية (على الشبكة)

[1] يمكن لمن يريد توضيح هذا الموضوع العودة إلى المقال التالي:

L'Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II,4), suivi de Noréa (NH IX,27,11-29,5) .Auteur(s): Roberge, Michel Barc, Bernard Éditions Peeters (Louvain) Presses de l'Université Laval (Québec) «Bibliothèque copte de Nag Hammadi [section «Textes»]», 5 1980 xii + 176 p. ISBN: 2-7637-6889-X

[2] ورد حرفيا في الترجمة: "إن الموضوع الرئيس لمأساة التحول (الصيرورة devolutions drama)"، وهي ترجمة غامضة لأن dévolution تعني في المصطلحات الغنوصية مسارا معاكسا للتطور، أو تقهقرا، أي السقوط.

[3] تُرجم "أدم" أو "أخنوخ" العبراني ب Anthropos في التوراة اليونانية، ويعني شبيه الانسان والذي خلق على صورة الله.
وأنا أبحث في الموضوع اكتشفت الاختلاف بين الترجمة العربية والفرنسية ل"المزامير، 8"؛ الترجمة العربية تقول: "جعلته أدنى قليلا من **الملائكة**"، في حين أن الترجمة الفرنسية تقول:" جعلته أدنى قليلا من **الله**" !
[3]عِنْدَمَا أَتَأَمَّلُ سَمَاوَاتِكَ الَّتِي أَبْدَعَتْهَا أَصَابِعُكَ، وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ الَّتِي رَتَّبْتَ مَدَارَاتِهَا [4] أُسَائِلُ نَفْسِي: مَنْ هُوَ الإِنْسَانُ حَتَّى تَهْتَمَّ بِهِ؟ أَوِ «ابْنُ الإِنْسَانِ» حَتَّى تَعْتَبِرَهُ؟ [5] **جَعَلْتَهُ أَدْنَى قَلِيلاً مِنَ الْمَلائِكَةِ** إِلَى حِينٍ، ثُمَّ كَلَّلْتَهُ بِالْمَجْدِ وَالْكَرَامَةِ

Psaume 8

…3Quand je contemple les cieux, ouvrage de tes mains, La lune et les étoiles que tu as créées: 4Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui? Et le fils de l'homme, pour que tu prennes garde à lui? **5Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu**, Et tu l'as couronné de gloire et de magnificence.…

ولا يذكر كيف سيتم صعود أومضة النور المخلصة الذي يبشَّر به في نهاية **أم الكتاب**، إلا أننا نستطيع افتراض أن عملية [السقوط dévolution][1] سترجع خطوة خطوة." [باقي الفقرة غير واضح].

2) **"كتاب الهفت والأظلة"[2]: المتوارث عند النصيريين السوريين (العلويون)؛ ومن المرجح أنه من تأليف محمد بن سنان** (ت 220 هـ/935 م) (ص 24) (ويخصص المؤلف الفصل الثامن لهذا الكتاب).

ويدور المحتوى الغنوصي للكتاب على أصل الأرواح النورانية، وخلق السماوات السبعة، ونشوء الشياطين، وحلول الأرواح النورانية الهابطة في أبدان بشرية، وتناسخ الأرواح، وأخيرا الخلاص.

"في البدء خلق الله "نورا يلقي بظلاله"، قسم ظله إلى سبعة أظلة[3] [...]. وهم ليسوا بعارفين، يُعلمون لذلك العبادة الصحيحة من خلال تسبيح الله ذاته [...]. وصنع الله من تسبيحه لذاته السماء العلية السابعة التي يحتجب خلفها. وصنع من تسبيح الأظلة هذا الضرب من الألبسة غير الجسدية؛ فهكذا آلت إلى أشباح. وأخذ الله على سكان السماء العلية، وآدم في مقدمتهم، ميثاقا تعهدوا فيه بأن يقروا به خالقا قادرا.

وتخلق على نحو مشابه ستة سماوات أخرى، ومن تحتهم جنات في كل واحدة آدم جديد. وإن لم يرد القول الصريح بأن ذلك كان نتيجة للعصيان، إلا أننا نستطيع أن نفترض ذلك افتراضا ضمنيا. ويظهر الله مجددا في كل سماء وحجابا لكي يؤدب الناس. وتحصل الأشباح في الجنات على أبدان من نور يستريحون فيها كونهم أرواحا. وكما يبدو، فذلك لم يكن عقابا لهم، إنما جزء من وجودهم الفردوسي. ونالت الأبدان النورانية الأرواح حينما غمست في عيون [ينابيع] الجنة السلسبيل (عين الحياة).

ونعلم بإسهاب لأي سبب تستمر الأرواح الهبوط إلى أسفل فقط عند وصولها إلى الدرجة السفلى: لا يعهد الله للأرواح بأصلها وحسب، إنما يطلعها كذلك على قدرها المستقبلي – الوجود على الأرض. والقصد من ذلك اختبارهم: إذ يجب عليهم أن يحترموا إرادته دون معارضة. إلا أنهم يلتجئون إلى الرجاء، لأنهم لا يريدون الهبوط إلى أسفل فلا يجتازون الامتحان بنجاح؛ يتوجب عقابهم لعصيانهم إرادة الله. وحجب الله السماء السفلى عدة مرات عن نظرهم. والآن يجب أن ينزلوا إلى الأرض ويحصلوا على أبدان من طين.

وعند هذه المرحلة يظهر إبليس وذريته لأول مرة. إذ يرى الأبدان من لحم ودم فقط، ولا يعرف أصل الأرواح المحبوسة فيها. فيرفض السجود لآدم. وكذلك يحجز هو وقومه الآن عقابا لهم في أبدان أرضية، فلا يعد من الممكن تفريق الشياطين عن البشر. وتُخلق النساء من معصية الشياطين، وإذ ذاك يكون الاختلاط المفسد؛ وتُحبس الأرواح النورانية في المادة بمزج الشر – من خلال مشاركة النساء-. إذ كان تناسخ الأرواح نتيجة لذلك. وعلى كل حال فإن قدر "المؤمنين

---

[1] ورد حرفيا في الترجمة: "افتراض أن عملية التحول كلها [الصيرورة devolution]"

[2] بحثت عن معنى "هفت" دون جدوى في القواميس العربية وفي الكتب التي ورد فيها هذا المصطلح، إلا أني وجدته مترجما إلى الإنجليزية بمعنى "سبعة" The *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* ('Book of the Seven and the Shadows')

[3] مفهوم الأظلة مفهوم محوري في النصوص الغنوصية الإسلامية، لكنه في الغالب يذكر دون تعريف له. **والمرجح أن الأظلة هي التسمية العربية للأرخونات (أو الأركونات)** السالفة الذكر. إلا أن المشكلة تكمن في أن بعض المراجع يربطها بفكرة السقوط، في حين أن مراجع أخرى – ومنها المجلسي الذي استشهدت به في هامش سابق- تجعل منها أشباحا لرسول الله وعلي والحسن والحسين وفاطمة.

وقد وجدت مقالا **لعلي أفْكو** يشرح فيها هذا المفهوم، يقول فيه أنه توجد العديد من الدراسات حول الطوائف الباطنية، إلا أن أيا منها لم يلفت الانتباه إلى أهمية نظرية الأظلة في فهم النسق الفكري للباطنية. والفكرة المحورية لنظرية الأظلة هي أن الظلال أو الكائنات غير المادية ، التي تظهر في العالم الإلهي ، تنعكس في العالم السفلي على شكل مادي. وتعود أصول هذا الرأي إلى نظرية المثل الأفلاطونية، وإلى قصة الكهف الرمزية التي استخدمها لشرح هذه النظرية. وقد لبست هذه النظرية، التي صاغتها وطورتها التقاليد الدينية والفلسفية المختلفة قبل الإسلام، لباسا إسلاميًا من خلال المدارس الباطنية.

وقد نسبت كتب الفرق هذه النظرية إلى غلاة الشيعة، دون توضيح لمضمونها. إلا أنه من الممكن تبين خصائصها من خلال كتابات الفرق الباطنية، من اسماعيلية ونصيرية ودروز ويزيديين. ولاحقا تم تأليف **كتاب الهفت والأظلة** الذي يعرض بشكل مباشر نظرية الأظلة.

وقد كان فهم الباطنية للدين قائما على هذه النظرية. وبما أن ماهية الله بقيت في منأى عن عملية التجلي فإن التفكير لم يتناول ماهيته. إلا أن الكائنات الأولى التي فاضت عن الخالق هي التي خلقت العالم الإلهي الذي انعكس في العالم السفلي على صورة مادية. وقد نتج عن هذه النظرة تصور غنوصي مفاده أن المادة لا حقيقة لها، وأن الحقيقة القصوى يجب أن يُبحث عنها في العالم اللامادي. والكائنات المادية التي ليست إلا انعكاسا للحقيقة لا يمكنها أن تكون هي الحقيقة القصوى. والحقيقة الوحيدة هي المعنى الباطن أو الظل الذي ينعكس على العالم في شكل مادي. وما يجب على الباطني فعله هو البحث عن الحقيقة المطلقة اللامادية المتخفية وراء الشكل المادي، وقد طرحت نظرية الأظلة في هذا الصدد إلزامية التمييز بين ظاهر وباطن (خارجي - داخلي).

وقد نتج عن نظرية الأظلة **رؤية ثنائية** مُفادها أن لدى كل كائن باطن يحتوي على الحقيقة، وظاهر تنعكس فيه هذه الحقيقة. **للعالم** وجه ثنائي: عالم روحاني يشتمل على كائنات غير مادية، وعالم مادي هو انعكاس للأول. **وللإنسان** أيضا وجه ثنائي، روح تنتمي إلى العالم الإلهي وجسد ينتمي للعالم السفلي. **والله** نفسه يمتلك صفاة باطنية هي الوجه الروحاني للحقيقة، وصفات مادية هي انعكاس للصفاة الباطنية. وللنصوص الدينية، والتي أنزلت لخلاص البشرية، وجهين: باطن ينتمي للعالم الإلهي وظاهر ينتمي لهذا العالم.

وتذهب الباطنية إلى أن العالم الإلهي يشتمل على **سبع طبقات**، كل منها كائن إلهي. وعلى أساس نظرية الأظلة حاولت أن تجد لكل طبقة مقابلا في العالم المادي. وكانت الباطنية ترى في بعض الشخصيات أيضا انعكاسا للعالم الإلهي. والكائنات الإلهية المسماة بالعقل الكلي والنفس الكلية والكلمة والسابق والطالع، تنعكس في العالم في شخصيات محمد وعلي وسلمان الفارسي والمقداد بن الأسود وعمار بن ياسر. وهو ما يؤدي إلى تأليهها. وهذه الشخصيات، ذات الهوية المزدوجة، ظاهرها بشري وباطنها إلهي. ونتيجة لذلك على سائر البشر فهم الحقيقة الإلهية التي تنعكس في تلك الشخصيات.

Assoc. Prof. A Key Concept in Understanding of Esoteric Sects: ***The Theory of Shadows*** Author(s): Dr. Ali Avcu

الممتحنين" – كما يسمى في **أم الكتاب** ولدى المُخمسة- مختلف عن قدر ذرية إبليس المتجسدة: يتصفى المؤمن في كرة متعددة المرات [؟] في صورة إنسية يطلق عليها ال"نسخ" أو النسوخية، في حين يخضع الشيطان الكافر إلى ال"مسخ" أو المسوخية، ويبقى يهبط بإعادة الحلول في أبدان الحيوانات – تماما مثلما عرفنا ذلك من طريقة ابن حرب [...]

ويُخبَر المؤمنون الذين نسوا كل ما عايشوه في السماوات، من خلال رسل الله النورانيين المدثرين بأبدان طاهرة والمولودين والمتوفين في الظاهر – علي والأئمة- عن أصلهم. وتصعد أرواحهم بعد تطهير متكرر إلى الجنة السفلى، ويغمسون في عين الحياة ثم يرد لهم بدنهم النوراني. وثم يتم الصعود إلى السماء السابعة تماما مثل الهبوط السابق. وتطابق كل واحدة من من السموات السبع منزلة؛ وتحمل المنازل – وإن كان الترتيب مغايرا تغايرا بسيطا- الأسماء عينها كما هي في **أم الكتاب** ولدى المخمسة. تحظى الأرواح النورانية في النهاية بالنجاة والانتهاء: "يعودون إلى حيث أتوا، يعني لله".

والمحصلة الضرورية لامتلاك العلم أو المعرفة هي أن المؤمن الحق محرر من أغلال وقيود فرائض العبادات الأرضية؛ إن صِيَغ الباب الثالث عشر تكاد تكون متواجدة حرفيا في خبر **القمي** عن المخمسة والمفوضة [...]" (ص 172-173)

وبعد هذا العرض يجب التنبيه إلى ملاحظة مهمة يوردها المؤلف، إذ يقول: "ومهما يكن من الأمر فإن أصل الشريعة الموحى بها، بيان القرآن، من أحد اشخاص الثالوث السماوي، من "الاسم" الجليل أو "الحجاب" محمد (وليس من القوى المضادة للإله – كما هو الحال في بعض الطرق الغنوصية في المفترة المتأخرة من العصور القديمة -). فعليه يكون بيان القرآن حاضرا في كل مكان، سواء في الكتب الفقهية للنصيرية أو في عباداتهم، وإن كانوا كذلك غير ملزمين بالحفاظ على الفرائض فإن إشراكهم فيها – من جهة أخرى – ليس محرما عليهم". (ص 221)

وهذه الملاحظة تعطينا خاصية من الخصائص التي تميز الغنوص الإسلامي عن الغنوصية القديمة:

- فهي غنوصية يمكن أن تنسب إلى الإسلام (رغم خلافها مع المذاهب الفقهية "الرسمية" الإسلامية الثمانية: الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي، والجعفري، والزيدي، والإباضي، والظاهري؛ ورغم أن هذه المذاهب تكفرها) لأنها تستشهد كثيرا بالقرآن والحديث (وإن كان حسب تأويل أبعد ما يكون عن ظاهر النص)، ولأن شخصياتها المحورية شخصيات إسلامية، وإن اختلفت هذه الشخصيات من رؤية إلى أخرى. وهي بذلك لم تقطع مع الإله المشترك للديانات الابراهيمية وإن نفت الخلق المباشر عنه؛ ولا هي قطعت مع شريعتها مبدئيا، وإن تخلت عنها عمليا بتأويلها تأويلا رمزيا[1]. مع العلم أن كتب الفرق تورد أخبارا عن النزعة الإباحية عند بعض الغلاة تشبه ما نسب إلى الغنوصية القديمة، إلا أن تعليق الفرائض لا يستلزم السقوط في الإباحية.

- وهي وإن ميزت بين إله مفارق وبين الكائنات التي خلقت عمليا الكون - أتعلق الأمر ب"**إله الأرض**" حسب ما نسب **لبيان بن سمعان** الذي يقول بوجود إلهين: في السماء إله وعلى الأرض إله، وأن إله السماء أعظم من إله الأرض وأنه ينعم بالفضل. من المنطقي افتراض أنه وجدت وراء ذلك تصورات غنوصية قائلة بوجود إله سماوي متعال محتجب وآخر هامشي خالق للعالم أقل أهمية أو صانع (=إله الأرض)، (ص 45)؛ أو بالشخصيات التي فُوض لها خلق الكون، وهي حسب قول الشيخ المفيد : "و**المفوضة** صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم ونفي القدم عنهم وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أن الله سبحانه وتعالى تفرد بخلقهم خاصة ، وأنه فوض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال"؛ أو بنظرية **الظلال**؛ أو "**كوني**" (فعل الأمر المؤنث من كان) الإسماعيلي[2]...

– فإن فرق الغلاة لم تذهب إلى أن الإله الصانع إله شرير وأن العالم فاسد فسادا جذريا.

ملحق 5: المانوية والزندقة

تاريخ المانوية فريد من نوعه، إذ لم يشهد تاريخ الأديان انتشارا أوسع وأسرع لديانة ما مثل ما حدث للمانوية التي امتد تأثيرها بعد بضعة أجيال من ظهور مؤسسها ماني (ولد في بابل سنة 216م وتوفي في السجن في جنديسابور سنة 277م) من الصين إلى المحيط الأطلسي[3]! وطوال إثنتي عشرة سنة، من القرن الثالث إلى القرن الخامس عشر الميلادي. ولتعود للظهور في العصر الحديث على صورة "مانوية حديثة" تحت اسم الأنتروبوزوفيا.

---

[1] يقول القُمي:" ٨٤ ـ وزعمت **فرقة** منهم انهم لم ذلك من هذه الآية ولكنهم زعموا ان للفرض حدا و الامتحان نهاية إذا بلغها العبد سقطت عنه المحنة وذلك ان العبد إذا صلح وطهر وخلص وفارق الادناس ولم يأخذ الامور على الاهواء لم يجز امتحانه ولم يحسن في الحكمة اختباره ، كما ان امتحان الذهب الابريز المصفّى بالخل والنار خطأ ، فكذلك امتحان الطاهر النظيف الخالص يكون خطأ ، وإنّما يجوز أن يكون العبد ممتحنا ما دام عند ربّه ملطخا ممزجا فلذلك يختبر ويفتش فاما اذا نقى وهذب فكلّ حرام على غيره حلال له وهذا قول [F ٠٣ a] قد قال به نساك البصريين مثل همام وحرب النجار وعبد السلام السرّوطي ، وقد كان حيّا أبو الاسود قد قال به زمانا فلمّا رجع من سنجان إلى البصرة تركه".(ص 42)
سعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري **القمي، كتاب المقالات والفرق،** صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمد جواد مشكور من اساتذة دار المعلمين العليا بطهران، مركز انتشارت علمى وفرهنگى [إيران]، مقدمة الدكتور فؤاد افرام البستاني، بدون تاريخ

[2] ***Kûnî, le Dieu orgueilleux,*** (Chapitre III**. L'orgueil de l'Intellect-Démiurge. Une relecture philosophique d'un thème gnostique),** in Daniel De Smet, ***LA PHILOSOPHIE ISMAÉLIENNE,*** Publications de l'École Pratique des Hautes Études

[3] وجد في مدينة تبسة بالجزائر سنة 1918 مخطوط غنوصي مكتوب باللاتينية يعود تاريخه إلى ما قبل سنة 400 م. وكان القديس أغسطين (354-430) من أتباع المانوية قبل اعتناقه للمسيحية

إلا أن هذا الامتداد لا يضاهيه إلا "اللعنة" التي رافقت هذه التسمية عبر التاريخ. وقد رزحت المانوية تحت عبء الحكم الذي أصدره ضدها آباء الكنيسة، وعلى رأسهم أغوسطين. كما أنها نعتت بالزندقة في الحضارة العربية الإسلامية بكل الحمولة السلبية لهذا النعت. والمانوية – ولهذا يأسف فرانسوا دوكري في كتابه **ماني والتراث المانوي**[1] - لكون هذا الحكم الجائر لم يصحبه حكم مضاد يعيد الاعتبار لهذه الديانة. وما زال التعبير "نظرة مانوية" معمول به في اللغة المتداولة، وما زالت المانوية كعقيدة ينظر لها ك"خطيئة ضد الفكر". (ص 11)

وقد قدمت المانوية من خلال أساطيرها الغريبة أكمل المحاولات لتقديم حل لمسألة الشر، وللصراعات التي تتنازع الانسان كفرد والعلاقات الإنسانية ككل. ويشهد التاريخ على أن المانوية كانت أكثر الديانات عرضة للاضطهاد، إذ أنها كانت تعد النموذج الخالص للفرقة المارقة. والسبب هو أن المانوية كانت "ثنائية" في ما كانت تنشده، وترفض أي مساومة بين السماء والأرض ومع أي سلطة كانت. وبهذا جنت على نفسها بهذا الرفض للتعامل الواقعي مع موازين القوى ومع متطلبات الحياة الذي سمح لكثير من الفرق الاستمرار في العيش ولو على الهامش. فأي مجتمع أو دولة يمكنه أن يقبل بعقيدة تنشد العزوبية، وهو ما يقوض أساس الأسرة؛ وعقيدة تتجاهل كليا كل تقدم مادي، وهو ما يؤدي حتما إلى الاتهيار الاقتصادي؛ وتفرض على الأغنياء تقاسم ثرواتهم مع الفقراء، وما قد ينجم عنه من تسوية للجميع في الفقر؛ وعقيدة تحرم الحرب والعنف، وتعارض كل "القياصرة"، وبذلك تزرع بذور الفوضى وتقوض حق الدفاع عن الذات؟[2]

ويقول **جيو وايدنجرين Widengren, Geo** أنه **كان بإمكان المانوية أن تتحول إلى دين رسمي في الدولة الساسانية على حساب الزرادشتية**. وعن العلاقة بين الديانتين والملك شابور يوضح: "وبما أن كرتير [ممثل الديانة الزرادشتية] –وفق روايته الشخصية- قد أشرف بنفسه على تجديد هياكل النار فمن الواضح أيضا أنه كان مع الجنود الفرس خلال زحفهم، وبالنتيجة كان كل من ماني وكرتير –الذين اصبحا متعاديين فيما بعد- في حاشية الملك العظيم ومن العدل أن نفترض أن **شابور** لم يكن قد اتخذ بعد أي قرار بتقديم اعتراف رسمي لأي دين من الأديان كان يمكن أن يقع اختياره عليه في مثل تلك الظروف، وإن كان لا بد من إيجاد حل لهذه المعضلة فإن المانوية كان أمامها الكثير كيما تعتمد، لكن وجود كل من كرتير وماني في حاشية شابور **يوحي بأن الملك الساساني قد رغب في إبقاء كل من البديلين تحت تصرفه**، وكما سنرى إن دين ماني هو مزيج توفيقي من المسيحية، والعقيدة الإيرانية مع مرتكزات من عقيدة بلاد الرافدين القديمة وفق الشكل الذي اكتسبته من العقيدة المعمدانية الغنطوسية، وأصبحت المسيحية والعقيدة الإيرانية معتادتين على نوع التقوى الرافدية، لأن التقاليد المحلية مارست نفوذا قويا بالرغم من أنه كان جامدا في معظم الأحيان، ولهذا السبب كانت المانوية في وضع مناسب أكثر إشراقا من أي دين آخر بين العالمين الدينيين المتنافسين الروحيين العظيمين، والمعني بهذا عالما اللاهوت المسيحي والإيراني، كي يندمجا في كيان توحيدي أعلى، يوضع تحت تصرف السكان الأصليين لبلاد النهرين بدرجة متساوية، هؤلاء السكان ذوي النتاج الغنطوسي المنبعث من العقائد البابلية-الآشورية التقليدية الموروثة، ولا شك أن هذا كله قد أنبأ عن توفر إمكانات فرص هامة" (ص 50).[3]

لكن فشل المانوية في أن تتحول إلى دين دولة قوية جعلها تتعرض للقمع السياسي من قبل خصومها المستندين على جهاز دولة[4]. فتمت مطاردتها من قبل الدولة الرومانية قبل تمسحها لأنه رأت فيها ديانة مصدرها العدو الفارسي (ص 151)، واشتد القمع بعد تمسحها[5]؛ واستمر مع الدولة الإسلامية (باستثناء المرحلة الأموية التي شهدت انبعاثا للمانوية)[6]؛ كما طالها القمع في الإمبراطورية الصينية. ولم تستطع أن تتحول إلى دين دولة إلا عند الويغور على تخوم الصين، ما بين سنة 763 التي اعتنق فيها ملك الويغور المانوية سنة 763 إلى نهاية دولتهم سنة 840 م. إلا أنها استمرت على صورة فرق دينية في مختلف المناطق من العالم إلى أن تم القضاء على آخر محاولاتها لتكوين وطن مستقل لها في جنوب فرنسا مع حركة الكاثار Cathares التي استسلم آخر معاقلها في مونسيغور Montségur سنة 1244. ولم يبق منها إلا بعض الجماعات الهامشية في جنوب فرنسا وإيطاليا إلى حدود القرن الخامس عشر؛ وفي الصين. وهي تشهد في العصر الحديث نهضة تحت اسم الأنتروبوزوفيا anthroposophie، على صورة حركة "كثارية حديثة" « néo-cathare » أو "مانوية حديثة" « néo-manichéen »، ومن أشهر منظريها رودولف شتاينر Rudolf Steiner (1861-1925)[7].

لقد ظهرت المانوية في أعالي بلاد الرافدين في محيط متأثر جدا بالغنوصية، أو ما يسميه وايدنجرين ب"النمط الإيراني لمذهب العرفان [الغنطوسي]". وقد كانت الفرق المسيحية في المنطقة – وهي أساسا الديصانية والمرقيونية- متأثرة بهذا الاتجاه. ويوضح وايدنجرين: "وأعطيت المسيحية منذ بدايتها في الرها وعلى الفور دورا روحيا غنطوسيا واضحا من

[1] François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Editions du Seuil, 2005

[2] ***Mani et la tradition manichéenne,*** pp. 153-154

[3] جيو وايدنجرين Widengren, Geo ، **ماني والمانوية**، دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها، نقله إلى العربية وقدم له وزاده بالملاحق الدكتور سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، 1985 (العنوان الأصلي هو **ماني والمانوية** فقط). وقد سهل المحقق عمل الباحثين بفضل الملاحق التي أضافها، وهي الفصول التي أفردها مؤرخو الفرق المسلمون للمانوية، والمقتبسة من: **مروج الذهب** للمسعودي؛ **الفهرست** لابن النديم، **كتاب المغني** للقاضي عبد الجبار، **كتاب الآثار الباقية** للبيروني، **كتاب الملل والنحل** للشهرستاني.

[4] وزيادة على الإبادة الجسدية تتعرض نصوص الفرق المهزومة للتلف فلا تُعرف في الغالب إلا من خلال ما يقوله خصومها عنها .

[5] ومن الذين تزعموا حملة القمع (تعذيب وقتل ومطاردة) ضد المانوية في شمال افريقيا أوغسطين أسقف عنابة (الذي ارتد عن المانوية)، وهي حملة شملت الدوناتية أيضا، وهو ما تتغاضى عنه كثير من الذين كتبوا سيرته (***Mani et la tradition manichéenne,*** pp. 132-137). وكان عرض أوغسطين للعقيدة المانوية يتسم بكثير من السخرية التي شوهتها

[6] وقبل ظهور الإسلام حظيت المانوية برعاية ملك الحيرة عمرو بن عدي (237 م - 295 م وحكم من 268 إلى 295 م) (بويش ص 542)

[7] Henri-Charles Puech, ***Le Manichéisme***, p. 636, in ***Histoire des religions*** (II), Editions Gallimard, 1972

جانب **ابن ديصان** وأتباعه، وهذا هو السبب في أن كلمة مسيحي اعتبرت هناك بشكل رئيسي على أنها تعني الديصانية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وجدت **طوائف مرقيونية** مزدهرة وهم أتباع مرقيون، وهو عالم لاهوت غنطوسي كبير. وكانت معظم هذه الطوائف في أعالي بلاد الرافدين، وخاصة الرها، ولهذا لم تكن مهمة الأسقف ربُّله [أسقف الرها من 412 إلى 435] سهلة على الاطلاق في طرد قوى الديصانية والمرقيونية، وذلك في بداية القرن الخامس م، وثبت أن مصاعب الكنيسة ومشاكلها مع هاتين الطائفتين طويلة استمرت حتى العهد الإسلامي." (ص 24)

وقد نشأ مرقيون وابن ديصان في أجواء فارسية متشددة، وهذا ما قد يفسر المؤثرات الثنوية التي ظهرت في أنماطهما العقائدية، بحيث يمكن اعتبارهما من **البشائر الدالة والمقدمة لظهور ماني،** فقد كان لكل منهما تأثير قوي عليه، وتبدي انتقاداته اللاذعة والساخرة لهما الحاجة الماسة التي شعر بها لتبرئة ذمته من دينهما ولإعلان استقلاله عنهما (ص 25).

وقد كان فتق والد ماني ينتمي إلى **فرقة المغتسلة**[1]، "وهذا يستلزم ضمنيا وجود طائفة معمدانية"... "ونظرا للتوائم الذي يميز كل من الميثولوجيا المندعية والمانوية ومنظرهما الغنطوسي العام وطقوسهما الدينية والعديد من تعابيرهما المتخصصة يمكننا أن نفترض بكل ثقة أن فتق قد انضم إلى طائفة المندعيين [المندائيين] في بلاد بابل الجنوبية، وأن ماني نشأ وترعرع في وسط هذه الطائفة المعمدانية" (ص 42). وقد تأثرت المندائية نفسها بالأجواء الفارسية التي تظهر في طقوس التعميد وقداس الموتى "المندعية". "وخلاصة الأمر، إن ما يثير الانتباه، هو السمة الإيرانية الشديدة الوضوح في المندعية، وعليه ينبغي تصنيف هذه العقيدة ضمن إطار ما يسمى النمط الإيراني لمذهب العرفان [الغنطوسي]" (ص 35).

وقد كان هدف ماني التوفيق بين الديانات المسيحية والزرادشتية والبوذية[2]. ويوضح وايدنجرين أن البوذية المعنية هي بوذية ماهايانا (بوذية القرن الأول الميلادي)؛ والديانة الزرادشتية هي ديانة المجوس الميديين التي عنت [رعت] **الزروانية**؛ والمسيحية هي مسيحية ابن ديصان ومارقيون. إلا أنه يوجد اختلاف بين هذه المراجع الثلاثة، إذ أنه من الممكن فرز العناصر البوذية والمسيحية دون إلحاق أي ضرر بالنظام العام [أي النسق العام] وهو ما لا يمكن فعله مع العناصر الإيرانية لأنها مكونات أساسية، و"بإزالتها لا يبقى أي شيء عمليا من إطار ماني وعقائده". لقد اعتبر ماني كلا من زرادشت وبوذا ويسوع أسلافا له (**الآثار الباقية** للبيروني: 207) ومع ذلك إن زرادشت وحده هو من يستطيع بالفعل شغل هذا المنصب، بينما يعطي الآخران انطباعا بأنه تم انتقاؤهما لأسباب تكتيكية. (ص 97-98)

وكان ماني يعتبر نفسه **آخر الأنبياء**، في سلسلة تضم آدم وشيث ونوح وزرادشت وبوذا والمسيح، وأنه **البراقليط** الذي بشر به المسيح. وتختلف سلسلة الأنبياء زيادة أو نقصانا حسب المراجع[3]. ويلاحظ في هذه السلسلة **غياب موسى** لأن ماني كان يكره اليهودية، كما هو شأن كثير من الغنوصيين.

وقد حرص ماني على **تدوين أفكاره** حتى لا يطالها الغموض أو تتعرض للتحريف، وألف إنجيله حسب الحروف الآرامية الإثنين والعشرين. كما عمل على تحسين الخط بتعويضه للخط البهلوي بالخط السرياني الغربي، وكان بارعا في الرسم أيضا. إلا أن جل النصوص المانوية الأصلية تعرضت للتلف الذي طال كل الفرق التي أبيد تراثها، فلم تعد تعرف إلا بشكل غير مباشر من خلال ما يرويه عنها خصومها أو مؤرخي الفرق ومنهم كثير من المسلمين (كابن النديم والبيروني...[4]). من حسن حظ الباحثين – حسب بويش Puech - أنه عثر على بعض النصوص الأصلية في طورفان بتركستان الصيني؛ وفي تبسة بالجزائر عثر سنة 1928 على مخطوط غنوصي مكتوب باللاتينية يعود تاريخه إلى ما قبل سنة 400 م؛ كما عثر في منطقة الفيوم في مصر سنة 1930 على مخطوطات تعود إلى ما بين سنة 300 و400 م، ومن المرجح أنها ترجمات قبطية عن السريانية؛ وفي مصر أيضا عثر في **أوكسيرينخوس**، Oxyrhynchus (البحنسة) على نص محتفظ به في جامعة كولونيا، وهو عبارة عن سيرة ذاتية لماني حسب شهاداته الشخصية وشهادات أتباعه تعود للقرن الخامس، وهو قيد التحقيق.[5]

العقيدة المانوية

يقول بويش Puech أن المانوية هي النموذج الخالص الذي يمكن أن نجده لديانة غنوصية. لقد ورث ماني عن التيارات الغنوصية السابقة له، إلا أنه ألف الصيغة الخالصة أو القصوى لهذا التيار من خلال نسق منسجم يجمع كل العناصر المحددة للغنوصية، وهي: **ثنائية** الإله والمادة، والنور الخيّر والظلام الشرير؛ و**الخلاص** الذي هو مبدأ وغاية كل نظرية وكل ممارسة، وهو ينشأ عن العرفان ويتجلى به ويتحقق فيه. ورغم المؤثرات الخارجية بما فيها المسيحية، فإن المانوية، وبفضل طابعها النسقي، ليست مجرد تركيب؛ كما أنها ليست مجرد هرطقة مسيحية لأنها أرادت تمديد المسيحية وتجاوزها؛

---

[1] ومن المرجح أن هذه الفرقة كانت كسائية

[2] تختلف المراجع التي عدت إليها حول درجة تأثير هذه الديانات في المانوية، بين من يغلب المؤثر الإيراني أو المسيحي أو البابلي.

[3] أورد ميشيل طارديو جدولا لسلسلة الأنبياء حسب المراجع (ص 14-15)

Michel Tardieu, ***Le manichéisme***, PUF, 1981

[4] يقول وايدنجرين: "وقد توفر في العصر العباسي أدب عربي [مانوي] غني، وكان العلماء من أمثال ابن النديم والبيروني – لنأخذ اسمين فقط- قادرين على الاعتماد في رواياتهم الرائعة عن ماني وعقيدته وكنيسته على كتابات مانوية حقيقية باللغة العربية". (ص 164) وكان أبو عيسى الوراق من أهم المصادر حول المانوية لأنه كان منهم قبل أن يسلم أو يتظاهر بالإسلام، حسب المراجع

[5] Puech, ***Le Manichéisme***, pp. 526-527

وهي ليست بمجرد فرقة secte نظرا لطموحها للكونية. وهي بذلك دين قائم بذاته ضمن الديانات الكبرى المنافسة. فهي "الديانة الكونية" و"الكنيسة"، أو "الكنيسة المقدسة" و"الديانة المقدسة" حسب تعبيرها. (ص 533)

وقد نشأت المانوية، ككل المذاهب الغنوصية، من القلق الملازم للوجود الإنساني. والغنوص (العرفان) معرفة ليست غايتها الخلاص فحسب، بل انكشاف الانسان لنفسه من خلال رفع الحجاب عن سر ودلالة كل شيء، وهذا العرفان هو الذي يمنحه الخلاص؛ والذي يجعل منه وبه الخلاص نفسه (أي يجعل من الإنسان نفسه وبواسطته خلاصا) . وما يميز المانوية عن غيرها من المذاهب الغنوصية هو كونها تدفع بالتناقض بين مبدأي الخير والشر إلى أقصاه. وهي ترى أن المسؤول الأول عن السقوط والمصيبة التي نشأ من جراءها العالم هو "أمير الظلمات"، لكن نظام الكون الذي تتمازج فيه عناصر خيرة بعناصر سيئة هو من فعل كائنات صادرة عن الإله الأسمى، ومنها الكائن الذي يحمل اسم الدميورج. ولربما أن هذه اللمسة المتفائلة تحمل تأثير المزدكية.(ص 553-554)

والعرفان المانوي يعبر عن نفسه بلغة أسطورية. وما يميز الأسطورة المانوية هو سرديتها الهائلة والمعقدة والباروكية، وقد أثقلها ماني نفسه، زيادة على الإضافات اللاحقة، بكثير من الشخصيات والحوادث والتفاصيل الدقيقة. وهي أسطورة تتمفصل في ثلاث مراحل: "الزمن السابق" ("الماضي") الذي يتميز بالانفصال الجذري للروح والمادة وللنور والظلمة؛ و"المرحلة الوسطى" ("الحاضر") حيث وقع الامتزاج؛ ثم "المرحلة الأخيرة" (أو "النهائية") التي يعود فيها الانفصال الأولي. لكن المتأمل في مضمون الأسطورة يكتشف أن الأمر يتعلق ببطل واحد ووضعية واحدة تتكرر باستمرار: إنه الروح الساقطة في المادة والتي يخلصها نوسها noûs[1] والعقل والعرفان. وكل الفاعلين المتعددي الأسماء الذين يردون في الكوسمولوجيا والسيتورولوجيا (علم الملائكة) المانوية ليسوا إلا الأوجه المتتابعة لكائن واحد، أو الوظائف المُقَونمة hypostasiées للفعل الإلهي. ويتعلق الأمر في كل مكان وزمان بجوهر نوراني وروحاني يجب إنقاذه، وهو ينقذ نفسه بنفسه، وبالإله "المُخلِّص المخلَّص" Sauveur et Sauvé معا. والحاصل أن اعتناق المانوية يعني الإيمان ب"المبدأين" (أو "الجذرين") وب"الأزمنة الثلاثة".

ويلاحظ توازي لمراحل الكوسمولوجيا والسيتورولوجيا والأنتروبولوجيا، أي لمراحل سجن النور في المادة ومراحل الخلاص التي يوجد لها مقابل في الإنسان نفسه. والأنتروبولوجيا تقابل الكوسمولوجيا من حيث أن نشأة الإنسان وتاريخه يكرران ويلخصان نشأة الكون ومصيره. فهناك تقابل وترابط بين "العالم الكبير" macrocosme و"العالم الصغير" microcosme؛ وهو ترابط حميم لأنهما قائمان على تداخل جوهر consubstantialité الإنسان والكون، والكون مع الإله. إنه جوهر واحد – النور أو الإله نفسه- امتزج بمادة تحولت إلى كون وإلى أجسام، ولهذا فإن تخليص الجوهر النوراني من الكون أو من الجسم الإنساني هو عملية واحدة. (ص 556-558)

ويعطي بويش **قراءة تحليل نفسية** للأسطورة المانوية. فالمادة هي في ماهيتها "شبق" concupiscence وشهية سيئة للملذات، و"غريزة موت" تشبه بل تطابق الغريزة الجنسية والليبيدو، والتي تقابل في نفس الإنسان "النار المظلمة" feu sombre في قلب المادة. وهذه الشهية العنيفة إلى حد الفوضى تبحث بشكل غامض عما يشبعها. وهي تنمو تلقائيا في اللاشعور أو في شبه الشعور semi-conscience؛ والمادة عند المانوية لاشعور وأداة للاشعور، إلا أنها "مكبوتة" من قبل **النور** الذي هو خير ووعي (شعور). وكما أن **الشر** يميل إلى الامتداد اللانهائي فإن الرغبة تميل إلى ملء مجال الفكر الصحو. ومن الممكن النظر إلى أسطورة هجوم شياطين الظلام على مملكة النور على أنها إسقاط مانوي للخطيئة. والنصوص المانوية تصف الإغواء حسب ألية مماثلة.(ص 560-561)

ومن بين المراجع العربية يعد **فهرست ابن النديم** من المراجع الأساسية التي اعتمدها جل الباحثين. وهو يورد في فصله التاسع أفضل وصف للكوسمولوجيا والسيتورولوجيا (علم الملائكة) المانوي (المنانية) بأسلوب السردية الأسطورية. ولكي "يتذوق" القارئ هذه السردية الأسطورية فقد أرتأيت نقل بعض المقتبسات من الفصل التاسع: **"ذكر ما جاء به ماني وقوله في صفة القديم تبارك وتعالى وبناء العالم والحروب التي كانت بين النور والظلمة"**.[2]

مبدأ الكون وبداية الصراع بين النور والظلمة

قال ماني: مبدأ العالم كونين أحدهما نور والآخر الظلمة، كل واحد منهما منفصل من الآخر. فالنور هو **العظيم الأول**، ليس بالعدد، وهو الاله **ملك جنان النور**، وله خمسة أعضاء: الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة؛ وخمسة أخر

---

[1] **"النوص"** نُصّ (νοῦς) في الفلسفة التقليدية هو مصطلح يدل على القدرة على فهم الحق أو الواقع .وهو مرادف للفطنة أو للذكاء .ويستعمل مصطلح التعقل (intellection) أو الحدس لوصف نشاطات النوص العقلية. وفي كثير من الادبيات العربية التي تناولت الموضوع عُرّبَ المصطلح إلى كلمة «العقل» مع ان مفهوم الكلمة باللغة العربية اختلف معناها بحسب السياق والكاتب. واختلط الأمر لتترجم بكلمات «فهم» و «فطنة» و«تفكير» و«العلة» و «الإدراك». وهناك من استعمله كمرادف لمفهوم «الفهم »(ويكيبيديا)

[2] رجعت إلى عدة نسخ الكترونية للفهرست، ولم أعثر على نسخة محققة تحقيقا علميا دقيقا. ولتوضيح بعض الكلمات والمقاطع استعنت بالترجمة الإنجليزية:
Mani and the Manichaeans according to the Fihrist of Ibn al-Nadim. Arab.: G. Flügel and J. Rödiger (eds.), Kitāb al-Fihrist, I (Leipzig, 1871), 327.30-338.26. Trans. Camilla Ferard (based on G. Flügel, Mani, Seine Lehre und seine Schriften, Dresden, 1861, 83-108)

روحانية وهي: الحب والايمان والوفاء والمروءة والحكمة. وزعم أنه بصفاته هذه أزلي، ومعه شيئان أزليان أحدهما الجو والآخر الأرض. **قال ماني**: وأعضاء الجو خمسة: الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة؛ وأعضاء الأرض: النسيم والريح والنور والماء والنار. والكون الاخر، وهو الظلمة وأعضائها خمسة: الضباب والحريق والسموم [الريح الحارة] والسم والظلمة. **قال ماني**: وذلك الكون النير مجاور للكون المظلم لا حاجز بينهما؛ والنور يلقى الظلمة بصفحته، ولا نهاية للنور من علوه ولا يمنته ولا يسرته؛ ولا نهاية للظلمة في السفل ولا في اليمنة واليسرة. **قال ماني**: ومن تلك الأرض المظلمة كان **الشيطان**، لا ان يكون أزليا بعينه، ولكن جواهره كانت في عناصره أزلية، فاجتمعت تلك الجواهر من عناصره فتكونت شيطانا؛ رأسه كرأس أسد، وبدنه كبدن تنين، وجناحه كجناح طائر، وذنبه كذنب حوت، وأرجله أربع كأرجل الدواب. فلما تكون هذا الشيطان من الظلمة وتسمى **إبليس القديم**، ازدرد واسترط وأفسد، ومر يمنة ويسرة ونزل إلى السفل، في كل ذلك يفسد ويهلك من غالبه. ثم رام العلو. فرأى لمحات النور فأنكرها، ثم رآها متعالية فارتعد وتداخل بعضه في بعض ولحق بعناصره. ثم أنه رام العلو، فعلمت الأرض النيرة بأمر الشيطان وما هم به من القتال والفساد؛ فلما علمت به، علم به عالم الفطنة ثم عالم العلم ثم عالم الغيب ثم عالم العقل ثم عالم الحلم. **قال**: ثم علم به **ملك جنان النور** فاحتال لقهره. **قال**: وكان جنوده أولئك يقدرون على قهره ولكنه أراد ان يتولى ذلك بنفسه، فأولد بروح ثمانيه (يُمنته) وبخمسة عالميه وبعناصره الاثنتي عشرة، مولودا وهو **الانسان القديم**، وندبه لقتال الظلمة [...]

اختلاط النور والظلمة

قال ماني: فلما شابك إبليس القديم بالانسان القديم بالمحاربة، اختلط من أجزاء النور الخمسة بأجزاء الظلمة الخمسة؛ فخالط الدخان النسيم، فمنها هذا النسيم الممزوج. فما فيه من اللذة والترويح عن الأنفس وحياة الحيوان فمن النسيم؛ وما فيه من الهلاك والأدواء (الإيذاء) فمن الدخان. وخالط الحريق النار، فمنها هذه النار، فما فيها من الاحراق والهلاك والفساد فمن الحريق، وما فيها من الإضائة والإنارة فمن النار. وخالط النور الظلمة، فمنها هذه الأجسام الكثيفة، مثل الذهب والفضة وأشباه ذلك؛ وما فيها من الصفاء والحسن والنظافة والمنفعة، فمن النور؛ وما فيها من الدرن والكدر والغلظ والقساوة فمن الظلمة. وخالط السموم الريح، (فمنها هذه الريح)، فما فيها من المنفعة واللذة فمن الريح، وما فيها من الكرب والتعوير والضرر فمن السموم. وخالط الضباب الماء، فمنها هذه الماء، فما فيه من الصفاء والعذوبة والملائمة للأنفس فمن الماء، وما فيه من التغريق والتخنيق والاهلاك والثقل والفساد فمن الضباب. [...]

خلق العالم

قال ماني: وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبنائه من تلك الأجزاء الممتزجة لتخلص تلك الأجزاء النورية من الاجزاء الظلمية، فبنى عشر سماوات وثماني أرضين، ووكل ملكا بحمل السماوات وآخر برفع الأرضين؛ وجعل لكل سماء أبوابا إثني عشر بدهاليزها عظاما واسعة، كل واحد من الأبواب بإزاء صاحبه وقبالته، على كل واحد من الدهاليز مصراعين؛ وجعل في تلك الدهاليز، في كل باب من أبوابها ست عتبات، وفى كل واحدة من العتبات ثلاثين سكة، وفى كل سكة اثني عشر صفا، وجعل العتبات والسكك والصفوف، من أعاليها في علو السماوات. **قال**: ووصل الجو بأسفل الأرضين على السماوات، وجعل حول هذا العالم خندقا ليطرح فيه الظلام الذي يستصفى من النور، وجعل خلف ذلك الخندق سورا لكي لا يذهب شئ من تلك الظلمة المفردة عن النور. **قال ماني**: ثم خلق الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من النور، فالشمس يستصفي النور الذي اختلط بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذي اختلط بشياطين البرد، في عمود السبح[1]، يتصاعد ذلك مع ما يرتفع من التسابيح والتقاديس والكلام الطيب وأعمال البر. **قال**: فيدفع ذلك إلى الشمس، ثم إن الشمس تدفع ذلك إلى نور فوقها في عالم التسبيح، فيسير في ذلك العالم إلى النور الأعلى الخالص. فلا يزال ذلك من فعلها حتى يبقى من النور شئ منعقد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، (فعند ذلك) يرتفع الملك الذي كان يحمل الأرضين، ويدع الملك الآخر، اجتذاب السماوات، فيختلط الأعلى على الأسفل، وتفور نار فتضطرم في تلك الأشياء، فلا تزال مضطرمة حتى يتحلل ما فيها من النور. **قال ماني**: ويكون ذلك الاضطرام، مقدار الف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة.[...]

ابتداء التناسل على مذهب ماني

قال: ثم إن أحد أولئك الأراكنة والنجوم والزجر والحرص [الجشع والطمع] والشهوة والإثم، تناكحوا، فحدث من تناكحهم **الانسان الأول** الذي هو **آدم**، والذي تولى ذلك، أركونان ذكر وأنثى. ثم حدث تناكح آخر، فحدث منه، المرأة الحسناء التي هي **حواء**. قال: فلما رأى الملائكة الخمسة، نور الله وطيبه الذي استلبه الحرص، وأسره في ذينك المولودين، سألوا البشير وأم الحياة والانسان القديم وروح الحياة، أن يرسلوا إلى ذلك المولود القديم من يطلقه ويخلصه، ويوضح له العلم والبر، ويخلصه من الشياطين. قال: فأرسلوا **عيسى**[2] ومعه إله، فعمدوا إلى الأركونين فحبسوهم، واستنقذوا المولودين. قال: فعمد عيسى فكلم المولود الذي هو آدم، وأوضح له الجنان والآلهة، وجهنم والشياطين والأرض والسماء والشمس والقمر، وخوفه من حواء وأراه زجرها ومنعه منها وخوفه ان يدنو إليها، ففعل.[...]

قول المانوية في المعاد

---

[1] **سبُحات** الله: أَنواره وجلالته وعظمته

[2] **موقف ماني من الأنبياء حسب الفهرست :** "وماني ينتقص سائر الأنبياء في كتبه، ويزري عليهم ويرميهم بالكذب، و (يزعم) ان الشياطين استحوذت عليهم، وتكلمت على ألسنتهم، بل يقول في مواضع من كتبه انهم شياطين. فأما **عيسى** المشهور عندنا وعند النصارى فيزعم انه شيطان".

وقد بحثت في الموضوع ولم أعثر على ما يؤكد قول ابن النديم. في حين يميز مقال "يشوع في المانوية" ***Jésus dans le Manichéisme*** بين ست أوجه للمسيح في المانوية، وهي: يشوع النوراني وهو سابق لآدم؛ ويشوع الطفل وهو فيض من المسيح النوراني؛ ويشوع القمر لأن القمر مقر يشوع النوراني؛ ويسوع القائم (الذي عاد للحياة بعد صلبه)؛ ويشوع المسيح (التاريخي)؛ ويشوع الألم (ويكيبديا)

قال ماني: إذا حضرت **وفات الصديق**، أرسل إليه الانسان القديم إلها نيرا بصورة الحكيم الهادي. ومعه ثلاثة آلهة، ومعهم الركوة[1] واللباس والعصابة والتاج وإكليل النور، وتأتي معهم البكر الشبيهة بنسمة ذلك الصديق .ويظهر له شيطان الحرص والشهوة والشياطين. فإذا رآهم الصديق، استغاث بالآلهة التي على صورة الحكيم، والآلهة الثلاثة، فيقربون منه، فإذا رأتهم الشياطين ولت هاربة. وأخذوا ذلك الصديق وألبسوه التاج والإكليل واللباس، وأعطوه الركوة بيده، وعرجوا به في عمود السبح إلى فلك القمر، والى الانسان القديم، والى النهنهة[2] أم الأحياء إلى ما كان عليه أولا، في جنان النور. ثم يبقى ذلك الجسد ملقى، فتجتذب منه الشمس والقمر والآلهة النيرون القوى التي هي: الماء والنار والنسيم، فيرتفع إلى الشمس ويصير إلها، ويقذف باقي جسده التي هي ظلمة كله، إلى جهنم.

فاما **الانسان المحارب**، القابل للدين والبر، الحافظ لهما وللصديقين، فإذا حضرت وفاته، حضر أولئك الآلهة الذين ذكرتهم، وحضرت الشياطين، واستغاث ومت [توسل؟] بما كان يعمل من البر وحفظ الدين والصديقين، فيخلصونه من الشياطين، فلا يزال في العالم، شبه الانسان الذي يرى في منامه الأهوال، ويغوص في الوحل والطين، فلا يزال كذلك إلى أن يتخلص نوره وروحه، ويلحق بملحق الصديقين، ويلبس لباسهم بعد المدة الطويلة من تردده.

فاما **الانسان الأثيم**، المستعلى عليه الحرص والشهوة، فإذا حضرت وفاته، حضرته الشياطين، فأخذوه وعذبوه وأروه الأهوال، فيحضر أولئك الآلهة، ومعهم ذلك اللباس، فيظن الانسان الأثيم انهم قد جاءوا لخلاصه، وانما حضروا لتوبيخه، وتذكيره أفعاله، والزامه الحجة في ترك إعانته الصديقين. ثم لا يزال يتردد في العالم في العذاب إلى وقت العاقبة فيدحى به في جهنم. **قال ماني**: فهذه ثلاث طرق يقسم فيه نسمات الناس، أحدها إلى الجنان وهم الصديقون. والثاني إلى العالم والأهوال وهم حفظة الدين ومعينو الصديقين. والثالث إلى جهنم وهو الانسان الأثيم...[...]

و يقدم ميشيل طارديو مخططا لهذه السردية استخلصها من عدة مراجع، من بينها **الفهرست** و ثيودور بركونائي Théodore bar Konaï. وفي ما يلي عناوين مراحلها الكبرى (ص 69-66)[3]، وقد أضفت إليها في الهامش تعاليق من عند وايدنجرين.

1) مبدأ الكون (مبدأ العالم كونين أحدهما نور والآخر الظلمة، كل واحد منهما منفصل من الآخر)

2) المرحلة الوسطى

أ) الحرب الأولى

- اندلاع الصراع. هجوم ملك الظلمات (الشيطان)
- رد فعل "الأب الأعظم" Le Père de la grandeur (العظيم الأول في الفهرست). النداءات الأولى وبداية الخلق
- هزيمة الإنسان الأول[4]
- رد فعل ثاني للأب الأعظم. نداءات ثانية (خلق ثاني[5]). انقاذ الانسان القديم[6] من قبل "روح الحياة"

ب) الفاصل الأول intermède (أعمال خلق روح الحياة)

- القضاء على الأركونات وصنع العالم من جثثهم
- تكليف أبناء "روح الحياة" بحراسة العالم
- خلق الشمس والقمر[7] ووضع عجلات الكون roues cosmiques (على شكل ناعورة)

ج) الفاصل الثاني. إكمال الخلق من قبل الرسول[8]

- النداء الثالث (الخلق الثالث). الرسول يُشغل آلة الكون
- الرسول يسبب قذف نطف (تناسل) الأركونات
- الرسول يختبئ ليعلن عن بداية فصل النور عن الخطيئة (بداية عالم النبات والحيوان)

د) الحرب الثانية

- الشياطين ترد بخلق بديل، وهو خلق آدم ["الانسان الأول"] وحواء لكي يستمر منفى النور بواسطة الجنس البشري
- رد الأب الأعظم. إرسال يشوع النوراني ليوقظ آدم من سباته

3) الزمن الأخير (فناء العالم في الفهرست)

---

[1] **الرَّكْوةُ** : إناءٌ صغيرٌ من جلدٍ يُشْرَب فيه الماءُ

[2] افترض فلوجل Flügel الذي ترجم الفهرست إلى الألمانية أن "النهنهة" تعني « Abwendung des Bösen » أي "درء الشر" (حسب الترجمة الالكترونية)، وهي في القاموس "صوت الزجر". و"النهنهة" قد تعني "الناهية"

[3] Michel Tardieu, ***Le manichéisme,*** pp. 66-69

[4] "ومع ذلك كانت الهزيمة مقدمة للانتصار فقد اعتبرت طوعية إذا جاز التعبير إذ نزل الانسان الأول بمحض إرادته الحرة إلى عالم الظلام والمادة، وسمح بتبديد عناصره النورانية، وكانت نيته أن يصبح سما قاتلا للمادة". وايدنجرين، **ماني والمانوية** ص 71

[5] "وصحا الانسان الأول من غيبوبته، وأطلق دعاء تكرر سبع مرات وعندها استدعى إله العظمة مخلوقا ثانيا إلى حيز الوجود، إنه صديق النور الذي استدعى البنَّاء العظيم الذي استدعى الروح الحية". **ماني والمانوية**، ص 71

[6] "الانسان القديم هو المخلص، وهو بنفسه في حاجة للافتداء، فتلك هي عقيدة الغنطوسية "للمخلص المفتدى"". **ماني والمانوية** ص 74-75

[7] خلقهما روح الحياة الذي حول الذرات التي كانت تلوثت جزئيا إلى نجوم. **ماني والمانوية** ص 77

[8] الرسول الثالث وهو على شكل خنثى. **ماني والمانوية** ص 78

وخلال عرضه للأسطورة المانوية يقيم وايدنجرين مقابلة بينها وبين الأسطورة الإيرانية، قائلا: "إن نقاط التباين هنا واضحة بقدر وضوح نقاط التوافق تماما، ولسنا بحاجة إلى أن نؤكدها، وقد ثبت بالمقارنة مع نص موائم من "البنداهشن" أنه من الممكن إعادة تركيب الميثولوجيا الإيرانية الأصلية وأن نقرر أنها كانت زروانية. والشيء المجهول حتى الآن هو فيما إذا كان ماني نفسه قد غير التفاصيل في الميثولوجيا الزروانية وتبنى تفاصيل أخرى، أو فيما إذا وجدت من قبل ترجمة متطابقة مع النمط المانوي في الزروانية، وعلى أي حال من الممكن إعادة موضوع إغواء الأراكنة إلى ذلك المصدر بالذات، أي إلى العقيدة الزروانية، التي التقيناها مرارا من قبل". (ص 80)

الأخلاق المانوية

يقول **بويش** أن المثال الأسمى للأخلاق المانوية هوالامتناع الكلي والعزوف المطلق، وبذلك يكون الحل النهائي لهذه الإشكالية اليائسة هو التعطل inaction والموت. والحال أن العزوف في لغة المانوية هو الموت. وهو ما اضطر له آخر الكاطاريين Cathares الذين انتحروا بالتزام السكون إلى أن ماتوا بالهزال. لكن هذا الموقف الجذري لا يمكن الالتزام به حرفيا، ولهذا لجأت المانوية إلى سن نظام أخلاقي مزدوج: أخلاق للخاصة تفرض الالتزام بصرامة العقيدة التي تفرض عليه خمس قواعد تلخصها الأختام الثلاثة، وهي: "ختم الفم" و"ختم اليد" و"ختم القلب" sceau du sein، ولا يرخص له إلا بوجبة في اليوم وبكساء في السنة؛ وأخلاق للعامة تضمن عيش الجماعة تقتضي الالتزام بعشر قواعد أخلاقية.(ص 584-585)

أخلاق الخاصة (الصديقون أو المجتبون) هي: الصدق، اللاعنف، العفة (الامتناع عن الجنس وكل ما هو مصدر للذة مهما كان نوعها)، "طهارة الفم" (الالتزام بنظام غذائي نباتي خالص، وزيادة على الامتناع عن أكل اللحوم يحرم الحليب وكل مشروب مسكر)، الفقر (الرهبان يعتمدون في عيشهم على العامة)، ولا يمتلكون إلا قوت يومهم وكسوة كل سنة حسب البيروني.

أخلاق العامة (السماعون): تحريم عبادة الأوثان؛ طهارة الفم (الامتناع عن الكذب وعن شهادة الزور، الدفاع على البريء...)؛ تحريم اللحوم والمشروبات المسكرة؛ تحريم قول السوء في الأنبياء؛ الإخلاص للزوجة الوحيدة، وعدم معاشرتها أثناء الصيام؛ تقديم يد المساعدة للمحتاج، ونبذ البخل؛ عدم اتباع الأنبياء الكاذبين والمارقين عن جماعة المانوية؛ الامتناع عن السحر والشعوذة؛ الامتناع عن تخويف أو جرح أو قتل أي كائن حي؛ الامتناع عن السرقة والغش.(طارديو ص 58)

إلا أن **بويش** يضع فريضة "الصدقة" عند المانوية بين مزدوجين وذلك لأنها مخصوصة للنخبة حصرا ولا يجوز إعطاؤها لغيرهم بما فيهم الفقراء، "ولو لقمة خبز"، ولهذا نعتهم خصومهم بانعدام الإنسانية. وهو موقف المزدكية والكاطار أيضا (بويش 609)

الزندقة والزنادقة

تجمع المراجع على أن نعت الزندقة كان يطلق في التراث الإسلامي على كل مخالف للدين القويم، قولا أو سلوكا. وهم ثلاثة أصناف توجد بينهم فروق نوعية جوهرية حسب طبيعة معارضتها للاسلام. أولها المعارضة الدينية ممثلة أساسا في الثنائية بكل اتجاهاتها (مانوية، مرقيونية، ديصانية، مزدكية...)؛ ثانيها المعارضة العقلانية، وتشمل الدهرية الملحدين ونقاد السردية الدينية من وجهة نظر عقلانية ليست بالضرورة ملحدة؛ ثالثها الزندقة السلوكية وهم الاباحيين[1].

وقد أفرد ملحم شكر في كتابه **"الزندقة والزنادقة في القرن الثاني الهجري"[2]** فصلا تناول فيه السياق التاريخي والديني الذي ظهرت فيه الزندقة. وهو سياق الفتح الإسلامي وما أسفر عنه على البلدان التي دخلت ضمن الدولة الإسلامية. ومع العلم أن العرب لم يفرضوا دينهم على شعوبها، إلا أن إيران شهدت انهيار المزدكية، رغم كونها من الديانات المعترف بها، ولم يعبر سكان المدن خاصة عن تعلق شديد بهذه الديانة، وسرعان ما تحول الإسلام إلى الدين الأول في البلد[3].

أما الحركات التي قاومت المسلمين فكانت فرق مارقة عن المزدكية. وهي تنقسم إلى جماعتين: **الأولى** ظهرت كثورات فلاحين في خراسان في سياق الدعوة العباسية، وكانت تعد من الكيسانية تحت زعامة أبي مسلم الخراساني. وقد

---

[1] أكتفي بهذه الفقرة حول الزندقة لأنه بإمكان القارئ أن يطلع على أصل ومعنى وتاريخ المصطلح على الشبكة بأي لغة أراد

[2] **Melhem Chokr,** ***Zandaqa et Zindīqs en Islam au second siècle de l’Hégire*****, préface** de Daniel Gimaret. Open Editions Books

أحيل إلى رقم الفقرات في كل فصل لأن النسخة الالكترونية لا تشتمل على أرقام الصفحات

[3] أعتقد أنه من المفيد البحث عن أسباب الأسلمة السريعة لإيران على المستويين الديني والبشري. على المستوى الديني يجب إقامة مقارنة بنيوية بين الإسلام والديانات الإيرانية خاصة الزرادتية التي تعد من أول الديانات التوحيدية التي ظهرت في التاريخ (إن لم تكن أولاها). وعلى المستوى البشري كان الفرس هم المكون البشري الأول للدولة الإسلامية في بدايتها، وكان لهم حضور نوعي على كل المستويات، حتى أن بعض المصادر تقول أن نسبة 70 إلى 80 في المئة مما صنف من كتب كان من تأليف الفرس. فالفرس تحولوا في فترة وجيزة من "شعب مغلوب" إلى المساهم الأول في تكوين الحضارة الإسلامية. لكن إيران حافظت على لغتها الوطنية.

انقلبت على العباسيين إثر مقتل أبي مسلم الذي سبق له أن قتل بعض قادتهم. والجماعة **الثانية** كانت تضم الخرمندية والمحمرة، وكانوا أيضا من الفلاحين الذين حافظوا على بعض بقايا المزدكية؛ ومن أقوى ثوراتها ثورة بابك الخرمي.

وعرفت منطقة الرَّي وقُم **ثورات يهودية** تحت قيادة أبي عيسى الأصفهاني الذي كان هو وتلامذته تحت تأثير نزعة مسيحانية messianique قريبة من تعاليم الأنبياء البابليين ومن معاصريهم غلاة الشيعة. وكان للبوذية وجود في منطقة ما وراء النهر [أمو داريا] وكانوا يعرفون بالسمانية، ولم يعرف عنهم أنهم حاولوا الانتشار غربا.

أما **آراميا**[1] فقد شهدت تطورا مختلفا عن إيران، إذ أنها تعربت نهائيا لكنها قاومت الأسلمة وبقيت فسيفساء من الديانات. وعلى عكس مصير المزدكية، فقد كان للفتح الإسلامي آثارا إيجابية على الفرق الدينية المستقلة في آراميا التي كانت ترزح تحت وطأة السلطتين الساسانية والبيزنطية. ومن هذه الفرق: اليعاقبة والنساطرة والوثنيين واليهود والمانويين والديصانية وغيرها من الفرق الدينية. وقد شهدت كلها انبعاثا تحت الأمويين والفوضى السياسية التي شهدها المرحلة الأخيرة من حكمهم. وهكذا انتعش التراث الديني لآراميا، وعبرت بلاد بابل من جديد على قدرتها على بعث شخصيات مُلهَمة جديدة في سياق الدعوة الشيعية. وهو تراث يتميز بنزعته الدعوية الحادة، وهذه المرة باللغة العربية.

وفي هذا السياق التاريخي والديني اكتشف المسلمون الزنادقة. (الجزء الأول، الفصل II، فقرة 1-5)

والجدير بالملاحظة هو أن المؤلف، على خلاف كثير من الباحثين، لا يرى في المانوية ديانة إيرانية بل انبعاثا للتراث الديني لما يسميه ب"آراميا"، والتي كان سكانها يميزون أنفسهم عن اللاإيرانيين والبيزنطيين معا. وأن العديد من الفرق "المارقة" التي شهدها الدولة الإسلامية كانت تعب من التراث البابلي. ويقول أنه يوجد رأي شائع مفاده أن الزندقة ديانة إيرانية، وأصحابه يرتكزون في ذلك على الثنائية المشتركة بين المانوية والمزدكية، ولربما أنهم ينظرون إلى الأول "العرقية" لماني؛ إلا أنهم لا يوضحون المعنى ذي الطبيعة الإثنية لنعت "إيرانية" الذي ينسب لعقيدة دينية ولمؤسسها. في حين أن ماني لم ينعت نفسه بالإيراني بل ب"النبي البابلي". ولم يكن أتباعه إيرانيين إلا نادرا. ولا يفسرون السبب الذي يجعل من ديانة نشأت في آراميا ديانة إيرانية، في حين أنها لم تنتشر إلا خارج إيران. مع العلم أن المانوية كانت ديانة كونية، بحيث يمكن القول القول أنه توجد مانوية عربية اللغة أو صينية... (الجزء 2، الفصل 4، فقرة 44)

وينبه ملحم شكر في تمهيده للكتاب إلى بعض الدلالات المتعسفة التي نسبت للذين نعتوا بالزندقة. وعلى سبيل المثال أحمد أمين الذي يرى في الزندقة والمانوية، إلى جانب الشعوبية والتشيع، تعبيرا عن روح الانتقام التي تحرك الإيرانيين ضد العرب[2]؛ وهي أطروحة بيل A. Bel أيضا. أما غابرييلي F. Gabrieli فقد رأى في المانوية التي انتشرت في النخبة المتنورة تعبيرا على سمو ديانة ماني المؤسسة على مفاهيم هلنستية وعقلانية، وأنها كانت تمثل العقلانية والأنوار داخل وسط معاد للعقلانية (تمهيد المؤلف فقرة 3).

ويرى المؤلف أنه من العقيم اختزال الزندقة في المانوية، والاختلاف بين الإسلام والزندقة إلى اختلاف بين الإسلام والمانوية، وما ينجم عنه من خلافات حقيقية أو وهمية على المستويات العرقية والثقافية والسياسية. وأنه من الممكن طرح المسألة حسب أفق مختلف. فالزندقة لم تطرح كمشكلة وكجريمة تستحق القتل إلا على إثر التطورات التي شهدها التاريخ الإسلامي، والتي انعكست في سياسة الخليفة العباسي الهادي (158/775-169/785) الذي كان أول خليفة قمع الزنادقة. وكانت هذه السياسة تهدف إلى العودة إلى النقاوة الأصلية للاسلام التي تنعت ب"السنة" (وهي "سنة" تشمل الشيعة من غير الغلاة عند المؤلف)، والتي كانت سائدة في الدولة الأموية قبل خلافة هشام بن عبد المالك (105/724-125/743). إذ

---

[1] يستعمل المؤلف اسم آراميا Aramée لأن الأسماء مثل "الشرق" و"الشرق الأدنى" و"الشرق الأوسط" ليست دقيقة. أما آراميا فهو اسم يحيل إلى المناطق التي كانت تستعمل فيها اللغة "النبطية" حسب المؤلفين العرب-المسلمين، وهذه اللغة تضم كل اللهجات الآرامية ومن أكثرها امتدادا السريانية. وتمتد آراميا من جبال طوروس وما وراء نهر دجلة إلى الخليج، ومن ضفاف المتوسط إلى بحيرة أرومية. وتضم سوريا وما بين النهرين وحدياب وجزء كبير من خوزيستان. ورغم أن المنطقة كانت محل أطماع الفرس والروم إلا أنها كانت تتميز بتجانس لغوي وإثني (عرب وآراميين)، وكانت تمتلك خصائص دينية وثقافية تميزها عن إيران والعالم اليوناني-الروماني (الفصل I، فقرة 2-3). وحسب التقسيم الحالي، فهي تضم سوريا ووسط وشمال العراق وما جاورهما من الأراضي التركية زيادة على غرب إيران.

[2] ربط الزندقة بالشعوبية أطروحة رائجة نجدها عند الجابري وعبد الرحمان بدوي في كتابه **"من تاريخ الإلحاد في الإسلام"** . إلا أن بدوي لا يحصرها في الشعوبية ويركز أيضا على النزعة العقلانية لبعض أعلام الزندقة كابن الراوندي وابن المقفع وابن زكرياء الرازي الذين كانوا استمرارا "للنزعة التنوير الفارسية" وللثقافة العقلانية اليونانية، وهي نزعة تنشأ تلقائيا في كثير من الثقافات (التصدير العام) . أما خطأ غابرييلي فيكمن في كونه جعل من كل مانوي عقلاني، في حين أن نقد الإسلام من وجهة النظر المانوية (أو غيرها من الديانات) هو في الغالب مجرد سجال بين أنساق دينية مختلفة، وليس سجالا بين العقل واللاعقل. ونعت المانوية بالعقلانية يُسائل معنى العقلانية عند غابرييلي (أقول هذا مع التحفظ الذي يستلزمه كوني لم أستطع الاطلاع مباشرة على مفال غابرييلي)

أن الفترة الفاصلة بين عبد المالك ("آخر كبار الأمويين") والهادي شهدت تحولات تميزت بالعنف العرقي وضعف السلطة السياسية التي كانت عاجزة عن فرض الشريعة ونشر التعليم الديني كجواب على ضعف الثقافة الاسلامية للمجتمع بما فيه مكونه العربي. وكانت فرصة سانحة لانبعاث التراث الديني والثقافي المتنوع للبلدان التي شملها الفتح الإسلامي، ومنها آراميا، حتى صارت تتحدى الثقافة الإسلامية السائدة. ومن الناحية السياسية انبعثت الحركات السياسية التي استطاعت السلطة الأموية حصارها. ومنها فرق غلاة الشيعة التي وجدت لها جمهورا في الطبقات الفقيرة، والتي كان يغذيها الغنوص البابلي. وظهر الكلام في أوساط البورجوازية الصاعدة. كما ظهرت فئة من الماجنين في أوساط الشعراء والكتاب.[1]

فقمع الزندقة كان مؤشرا على "العودة" إلى الدين والنظام تحت لواء العقيدة "السنية"، وهذه العودة هي في الواقع انبعاث مُؤسِّس وحاسم في مواجهة كل الفرق المارقة التي شهدها العصر السابق. (التمهيد، فقرة 15-13).[2]

ويرى الباحث أن الزنادقة لم يكونوا معارضين لمفوم التوحيد بالمعنى العام، بل **لعقيدة التوحيد** كما حددها **المعتزلة**، والتي تشمل العقائد التالية: صدق المعرفة العقلانية؛ وجود الله ووحدانيته؛ حدوث العالم؛ صدق النبوة؛ بعث الأجساد في الآخرة والحساب والعقاب. (التمهيد، فقرة 17)

وقد تناول المؤلف تاريخ المانوية تحت ظل الدولة الإسلامية في سياق تاريخ الزندقة عموما (الجزء 2، الفصل الأول (المانوية))**.**

فما أن انهزمت الدولتين الساسانية والبيزنطية حتى عاود المانوية الظهور في شمال سوريا وخرسان وفي المدائن من بلاد بابل التي كانت مقرا ل"البابوية" المانوية. وقد تمكنوا من ربط علاقات جيدة مع السلطات الإسلامية. وكانت تربط مِهر، رئيس الكنيسة المانوية، علاقات جيدة مع خالد القصري والي العراق (106/724-119/737)؛ كما أسس زادهرمز معبدا في المدائن بمساعدة كاتب للحجاج. وبعد وفاة مهر خلفه مِقلاس وبعده بزرمهر. حينها ظهرت خلافات بينهما ومهر لأنه قبل هدايا من قبل خالد القصري. وازداد الخلاف بين المهريين والمقلاسيين عندما أحدثا هؤلاء بدعا في عدة مسائل، منها الصوم وقضايا أخرى تحت تأثير الكلام الإسلامي (كالقياس، والعرض، والعفو، والقصاص، والعلاج الطبي، والاستطاعة، والحلال والحرام في المأكولات). وقد حاول أبو هلال الديجوري، وهو أحد زعمائها أصله من الغرب الإسلامي، أن يجد حلا للخلاف بدون جدوى.

لكن هذا الخلاف لم يحل دون قيام الكنيسة المانوية بحملتها الدعوية؛ وعلى غرار الكنيسة النسطورية أرسلت دعاة إلى الشرق حتى وصلت كلاهما إلى الصين. وفي القرن الموالي اعتنقت مملكة الويغور المانوية.

وفي **العراق** نشطت الدعاية المانوية الموجهة لأقوام زعزعها انهيار العالم القديم **.** وكان الصديقون يمارسون السياحة مثنى مثنى، وعيشهم من المسكنة والسؤال على غرار الرهبان المسيحيين الجوالين. وكانوا ينشرون دعايتهم شفهيا وكتابيا في المدن، وهي إما ترجمة للنصوص القديمة أو دفاع عن ديانتهم ونقد للديانة الإسلامية.

وقد سبق المانويون الديانات الأخرى في اتخاذ العربية كلغة لهم. وترجموا إليها من الأرامية أهم نصوصهم، ومن بينها: **الإنجيل** (وفيه يقول أن المسيح حرم على اتباعه الأضحية وأكل اللحم والزواج...)؛ **سفر الأسرار** (وفي فصل باب الأنبياء ينتقد ماني التوراة، والشريعة، والأنبياء، والاله الذي فرض الشريعة؛ كما انتقد الأنبياء من إبراهيم إلى يوحنا المعمدان، ويقول أن وحيهم من الشيطان عدو النور)؛ **الكنز** أو **سفر الأحياء** (وهو سجال ضد المرقيونية، وفيه يصف ماني عالم النور وسكانه وعالم الظلمات وشياطينه وأركوناته)؛ **الشابورقان** (كتبه بالفارسية الوسيطة وأهداه إلى شابور الأول وهو نص أخروي تناول فيه ماني مصير البشر بعد موتهم)؛ **كتاب فرائض السماعين وكتاب فرائض المجتبين** (وفيه عرض للشرائع المانوية من صلاة وصوم...)؛ **سفر الجبابرة؛ الفراقماتية؛ صبح اليقين؛ التأسيس؛ الرسائل**.

وكانت هذه الكتب المعربة المنتشرة في ربوع البلدان الإسلامية جميلة جدا، ومن المرجح أنها كانت تشتمل على صور. وكانت العربية المانوية قريبة من العربية المسيحية، وربما أن ذلك يعود إلى الأصل الآرامي لهذه النصوص. وكان المانوية، مثل غيرهم من الديانات المستعربة، يستعملون التعابير القرآنية من بسملة وتحميد... كما كانوا يستعملون المصطلحات الإسلامية. وهذا دليل على أن المانوية صارت جماعة معربة بشكل خالص ولم تعد لها جذور إيرانية أو غيرها. وكان المسلمون المتهمون بالمانوية ينتمون إلى علية القوم، وكانوا في غالبيتهم عرب أو آراميين.

---

[1] كانت سياسة الأمويين إلى تاريخ وفاة هشام تتميز بطابعها "السني" الصارم. وكان طابع هذه السياسة هو التسامح مع الديانات المعترف بها شرعيا: اليهود والمسيحيين والمجوس. وكانوا لا يميزون بين المانوية والمسيحية. لكنهم كانوا صارمين في مسألتين: نقد الإسلام وسب الرسول والدعوة الدينية لغير الاسلام. ومن زمن معاوية إلى هشام، وباستثناء فترة حكم يزيد الأول والثاني، كان يمنع الخمر والموسيقى في دمشق. وكان الأمويون معادين للكلام ولإباحية "الحجازيين". (الجزء الأول، فصل II فقرة 14)

[2] وهذا يؤكد أن الصراع ضد الفرق المعارضة للاسلام لا يستلزم استيراد المنطق الارسطي، كما يدعي الجابري حول الأسباب التي دفعت المأمون إلى ترجمة كتب أرسطو الذي رآه في المنام. وتاريخ الصراع بين الأديان يبين أن الأمور الحسم لا يتم بالسجال المنطقي بل بالتعصب للعقيدة الذي يشحذ النفوس والسيوف.

كان هذا قبل أن يطالهم قمع المهدي. وقد أختار بعض المانوية الإسلام ولو ظاهريا، أو المسيحية. وفي أواخر القرن الثاني تعرضت المانوية للتهميش بفعل الكلام الإسلامي. وقد حاول المانوية الظهور في عصر المأمون لكنهم أُضطِروا بعده للاختفاء. وبين الحين والآخر كان يظهر متكلم منهم كأبي سعيد، وسيس الذي التقى بالرازي الذي نشر حواره الطويل معه. وقد اضطر المانوية إلى مغادرة العراق ونقلوا مركزهم إلى سمرقند وسموا أنفسهم بالصابئة وسمح لهم بدفع الجزية. واختفت المانوية من أرض الإسلام في القرن الخامس. (الجزء 2، الفصل الأول (المانوية)، فقرة 36-26)

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف أفرد عدة فصول للسجال الذي جرى بين الزنادقة (بصفة عامة) والمتكلمين المسلمين حول: وجود الله؛ حدوث العالم؛ النبوة؛ نقد القرآن.

هذا الكتاب لا يدخل ضمن سلسلة الكتب التي نشرها طرابيشي تحت عنوان "نقد نقد العقل العربي" – على عكس ما قاله في خاتمة المجلد الرابع - لأنه لا يرد مباشرة على الجابري، كما هو شأن الكتب الأربعة للسلسلة المذكورة. إلا أنه يرد على الأطروحة الجابرية التي تزعم أن سبب انحطاط الثقافة العربية الاسلامية خارجي (العقل المستقيل ذو الجذور الغنوصية الخارجية)، مدافعا على أطروحة معاكسة ترجع الانحطاط إلى عوامل داخلية.

إلا أن طرابيشي يقول في مقدمة كتابه "**المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**": هل يصلح "حصان طروادة" لتفسير ظاهرة استقالة العقل في الإسلام؟ بعبارة أخرى، هل يمكن رد أفول العقلانية العربية الإسلامية إلى غزو خارجي من قبل جحافل اللامعقول من هرمسية وغنوصية وعرفان "مشرقي" وفلسفة باطنية وتصوف إشراقي وسائر تيارات "الموروث القديم" التي كانت تشكل بمجموعها "الآخر" بالنسبة إلى الإسلام والتي اكتسحت تدريجيا، بصورة مستترة، ساحة العقل العربي الإسلامي حتى أخرجته عن مداره وأدخلته في ليل عصر الانحطاط الطويل؟ أم أن استقالة هذا العقل ما جاءت بعامل خارجي، ولا تقبل بالتالي التعليق على مشجب الغير، لأنها في الأساس مأساة داخلية ومحكومة بأليات ذاتية، يتحمل فيها العقل العربي الإسلامي مسؤولية إقالة نفسه بنفسه؟

في الإجابة عن هذا السؤال كنا أصدرنا المجلد الرابع من **نقد العقل العربي** تحت عنوان **"العقل المستقيل في الإسلام؟"**، وفيه نفينا أن تكون استقالة العقل في الإسلام قد تمت من جراء غزو خارجي، كما تذهب إليه فرضية محمد عابد الجابري، وتعهدنا بإصدار مجلد خامس وأخير نُبرز فيه دور الذات، لا الغير، في هذه الاستقالة."[1]

يتضمن الكتاب ثمانية فصول.

الفصل الأول: الله والرسول: الشارِع والمشرَع له

الفكرة الموجهة لهذا الفصل ملخصة في مقدمته:

"القرآن خطاب قبل أن يكون نصا. وكما في كل خطاب، هناك مخاطِب ومخاطَب. وإذا كان الله هو الذي ينفرد باحتلال موقع اسم الفاعل في الخطاب القرآني، فإن موقع اسم المفعول يعود حصرا إلى الرسول. وحتى عندمايتوجه هذا الخطاب إلى عامة الناس، لا إلى الرسول حصرا، فإنما يتوجه إليهم عن طريق الذات الإلهية وبلسان حالها. فالله هو القائل دوما، والرسول هو المأمور بالقول. وكلمة "قُل" الموجهة من الله إلى رسوله تتكرر في القرآن 311 مرة. وفي إحدى عشرة آية يؤكد القائل ويعيد التوكيد بأنه ما على المأمور إلا البلاغ المبين. بل أن صيغة "ما على الرسول إلا البلاغ المبين" تتكرر حرفيا في ثلاث آيات. وهذه الوظيفة الابلاغية الحصرية، الموكلة إلى الرسول، تندرج أصلا في سياق تقليد نبوي سابق يتمثل بنوح وهود ولوط وشعيب وجملة الرسل الذين يميزهم الخطاب القرآني بعض التمييز عن الأنبياء بقدر ما يحصر وظيفتهم في الإبلاغ: "فهل على الرسول إلا البلاغ المبين" (النحل: 35)

"ولعل هذا التمييز يسري مفعوله على الرسول نفسه. فبقدر ما يميز الخطاب القرآني بين النبي والرسول، وبقدر ما يجعل نصاب الأول المعجزة ونصاب الثاني الرسالة، فإنه يسمي محمدا في عشرا ت الآيات "رسول الله"، ولا يسميه في آية واحدة "نبي الله" (ص 9). (ويزيد في الهامش: "ولعل هذا ما يفسر أن الرسول كان، خلافا لسائر الأنبياء، نبيا بلا معجزة" (ص 10).

"والواقع أن جدلية المخاطِب والمخاطَب في الخطب القرآني هي جدلية من طرف واحد، الآمر فيها مطلق الحرية والمأمور مطلق العبودية، من دون أي هامش للمناورة." (ص 10). لكن الرسول ليس خاسرا في هذه العلاقة بل رابح لأن "مصداقيته كرسول رهن بذلك. فلأنه "ما ينطق عن الهوى"، فقد ضمن لنفسه نصاب الرسولية، وربح رهانه كنبي بشر لم يؤت ما أوتيه سواه من الأنبياء من برهان المعجزة، خلا القرآن نفسه من حيث هو "كلام الله"، أو بعبارة أكثر مطابقة للنص القرآني نفسه: "وحي من الله". (ص 10)

واستقراء الآيات القرآنية يبين "أن الرسول مكفوف اليد من الناحية التشريعية، فضلا عن أنه معطل عن الإرادة الذاتية، منهى عن المبادرة، ومطالب بالخضوع التام من حيث هو مرسَل (بالفتح) للمشيئة الإلهية المرسِلة (بالكسر)، وهذا تحت طائلة العقاب." (ص 11)

ويمكن تصنيف هذه الآيات إلى:

أ- آيات تقصر وظيفة الرسول على تبليغ الرسالة وتؤنبه وتتوعده بقطع الوحي عنه وبمضاعفة عذابه في الدنيا والآخرة إن هو كتم شيئا من القرآن أو زاد فيه أو بدل أو تقول (بفتح وتشديد القاف) من عنده. (المائدة 67 – الأحقاف 8 – الإسراء 86 – الحاقة 44، 46 – الإسراء 73، 75) (ص 11). وكمثال عن التفاسير التي يوردها طرابيشي[2] تفسير الطبري للآية 67 من سورة المائدة: **"يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ**

[1] جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، 2011.

[2] يورد طرابيشي تفسيرا لجل الآيات التي أوردها، أكتفي في كل مرة بمثال واحد

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ". يقول الطبري: هذا أمر من الله تعالى ذكره لنبيه محمد (ص) بإبلاغ اليهود والنصارى من أهل الكتابين... وألا يشعر في نفسه حذرا أن يصيبه مكروه... ولا جزعا من كثرة عددهم وقلة عدد من معه". (ص 11-12)

ب - آيات تحذر الرسول من استباق القرآن أو استعجال الوحي أو مجرد التمني فيه. (طه 114 – الكهف 23، 24 – الحج 52) (ص 14). وفيما يتعلق بالآية 23 من سورة الكهف: **وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا** (23) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ **..."**، التي يدرجها الطبري في باب "تأديب الله لنبيه"، يفيد ابن هشام أنها نزلت في حادثة امتحان وفد من قريش للرسول في ثلاث مسائل ليتأكدوا من صدق نبوته، نزولا عند نصيحة أحبار اليهود. ويتعلق الأمر بأهل الكهف وذي القرنين والروح. فقال لهم الرسول "أخبركم بما سألتم غدا". لكن الوحي تأخر حتى أن أهل مكة قالوا: " وعدنا محمد غدا واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه...".

ج - آيات يعلق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي. (البقرة 189 – البقرة 215 – البقرة 217- البقرة 219 – البقرة 220 – البقرة 222 – المائدة 4 – الأعراف 187 – الأعراف 187 – الأنفال 1 – الإسراء 85 – الكهف 83 – طه 105) (ص19-20). وكل هذه الآيات على صيغة: "يسألونك... قل..." تدل على أن "الرسول لم يكن قائلا بل مأمورا بالقول" (ص 20). "وبالإضافة إلى هذه الآيات الصريحة التي تكف يد الرسول عن التشريع حتى في ابسط الأمور،[...] فإن هناك آيات أخرى يستبان من أسباب نزولها أن الرسول كان يعلق الحكم أو يمتنع عن اتخاذ موقف ويوقف التنفيذ بانتظار نزولها حتى يتبين له "الخيط الأبيض من الخيط الأسود" (ص 21). ومن هذه الآيات "لا إكراه في الدين" (البقرة 256)، التي تقدم لنا مثالا آخرا على سكوت النبي ريثما ينزل الوحي. "فقد ذكر الطبري عن ابن عباس أن الآية "نزلت في رجل من الأنصار يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلا مسلما. فقال للنبي (ص) ألا استكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك". (ص 25)

د – آيات تردع الرسول أو تلومه على مواقف اتخذها أو هم باتخاذها أو مبادرات بادر بها بدون أن يكون له مرجع أو سند من الوحي. "فمن أشهر الآيات التي تؤنب الرسول والتي لا يختلف في تأويلها ولا في سبب نزولها أحد من أهل التأويل الآيات العشر الأولى من سورة عبس: "**عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ (1) أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَىٰ (4) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ (5) فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّىٰ (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ (7) وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ (8) وَهُوَ يَخْشَىٰ (9) فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ** (10)". (ص 30)

ه - آيات تتدخل في الحياة الخاصة للرسول وتحدد له ما هو مباح أو محرم حتى في علاقاته الزوجية ورغائب نفسه الجنسية. "أولى هذه الآيات الآية 37 من سورة الأحزاب والتي تعد من أطول سور القرآن، والتي أباحت للرسول أن يتزوج من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالتبني زيد بن حارثة: "**وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا"**. والواقع أنه لا يمكن فهم هذه اللآية ما لم تربط بالآية التي سبقتها: "**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**" (الأحزاب: 36). فقد نزلت هذه الآية، كما يوضح ذلك الطبري، في "زينب بنت جحش حين خطبها رسول الله (ص) على فتاه زيد بن حارثة فامتنعت من إنكاحه نفسها". وكانت زينب بنت عمة الرسول، وكانت ممن هاجر مع الرسول إلى المدينة، وكانت – كما يصفها ابن سعد – "امراة جميلة". فلما قدم يخطبها الرسول ظنت أنه يخطبها على نفسه فرضيت. ولكن لما علمت أن يخطبها على زيد بن حارثة، عبده وعبد خديجة بنت خويلد من قبلهن أبت وانكرت". (ص 43-44)

و - و الآيات التي تأمر الناس بإطاعة الرسول... هل تنهض دليلا على العكس؟ (ص 69)
"هناك آيات تأمر الناس، من مؤمنين وغير مؤمنين، أمرا صريحا بإطاعة الرسول، ومنها آيات سورة الأنفال الثلاث:[1 و 20 و 46]. ولكن الآيات جميعها التي تأمر الناس بإطاعة الرسول – وعددها حصرا اثنتا عشرة آية - لا تأمرهم بإطاعته إلا بقدر ما تقرنها بطاعة الله أولا. (ص 70)

"وإننا نستطيع التمييز في الآيات التي تأمر بإطاعة الرسول بين تلك التي تخاطب المشركين وتلك التي تخاطب المؤمنين. فالآيات التي تخاطب المشركين، أو بتعبير أدق اللامؤمنين تعطي لفعل "أطيعوا الرسول" معنى خاصا، وهو تصديقه في رسالته المرسل بها. وبالمقابل، إن الآيات التي تخاطب المؤمنين لا تأمرهم بإطاعته إلا في الأمور العملية، أو الدنيوية بتعبير أدق، من قبيل الحرب وقسمة الغنائم" (ص 71).

"والواقع أن نزول بضع عشر آية في حض المؤمنين على إطاعة الرسول، بالإضافة إلى آية واحدة يتيمة في حض المؤمنات من النساء، إنما يشهد ضمنيا على الأقل، على أن العلاقات بين الرسول والمؤمنين ما كانت تخلو أحيانا من بعض التوتر. وباستقراء كتب السيرة والتفسير نستطيع أن نتوقف عند ست محطات في هذا التوتر:
1 – قصة تمرد أزواج النبي بقيادة عائشة وحفصة..." (ص 74)
2 – قصة احتجاج الأنصار على عدم إعطائهم شيئا من غنائم حنين/هوازن..." (ص 74)

3 – قصة أسارى بدر التي نزلت فيها، في لوم النبي، الآية 67 من سورة الأنفال: **"وما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثْخِن في الأرض"**. فخلف هذا اللوم تكمن اعتبارات سيكولوجية وتكتيكية نستطيع أم نفهمها متى علمنا أن الأنصار اعتبروا أخذ أسارى قريش والإبقاء على حياتهم، ومفاداتهم من بعد، محاباة من جانب الرسول لقومه، إذ كان في عدادهم عمه العباس، وختنه وزوج ابنته أبو العاص بن الربيع، وابن حميه وأخو زوجته عائشة عبد الرحمن بن بكر. جاء في **السيرة الحلبية** في هذا الخصوص: لما كان يوم بدر قال (ص):"من قتل قتيلا فله سلبه ومن أسر أسيرا فهو له. فلما وضع القوم أيديهم يأسرون نظر رسول الله (ص) إلى سعد [بن عبادة] فوجد في وجهه الكراهية لما يصنع القوم: فقال له رسول الله (ص): لكأنك يا سعد تكره ما يصنع القوم؟ قال: أجل يا رسول الله. كانت أول وقعة أوقعها الله بأهل الشرك فكان الإثخان في القتل"، أي الإكثار منه والمبالغة فيه، "أحب إلي من استبقاء الرجال". ولا شك أن نزول القرآن في تخطئة الرسول بأخذ الأسارى كان بمثابة تصويب لرأي سعد بن عبادة وسائر الأنصار. ولكن هذه كانت محض ترضية نفسية. فعندما نزل القرآن كان قرار الرسول بالإبقاء على حياة الأسارى ومفاداتهم، بل إطلاق سراح بعضهم من دون فداء، قد أمسى نافذا." (ص 75-76)

4 – "ودوما في سياق قصة أسارى بدر، تطالعنا كتب السيرة بمظهر آخر من التوتر بين الرسول وأصحابه كما تجسد في موقف أبي حذيفة بن عتبة، الذي وإن يكن هو نفسه قريشيا، فإنه لم يكن هاشميا، بل من عبد شمس. وكان ممن اعتنق الإسلام مبكرا وهاجر مع المهاجرين، على حين بقي أبوه عتبة وأخوه الوليد وعمه شيبة على شركهم. والحال أنهم كانوا "أول من قتل من الكفار" في المبارزة في وقعة بدر كما يذكر صاحب **السيرة الحلبية**. والحال أيضا أنه لما انهزمت قريش قال الرسول لأصحابه: "إني عرفت أن رجالا من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرها لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منكم أحدا من بني هاشم فلا يقتله، من لقي العباس بن عبد المطلب فلا يقتله". فلما بلغ هذا القول أبا حذيفة بن عتبة قال: "نقتل آباءنا وإخواننا وعشائرنا ونترك العباس؟ والله لئن لقيته لألحمنه بالسيف". فلما "بلغت مقالته رسول الله (ص) قال لعمر بن الخطاب: يا أبا حفص [...] أيضرب وجه عم رسول الله بالسيف؟ فقال عمر: دعني ولأضرب عنق أبي حذيفة بالسيف، فو الله لقد نافق". وكان لا بد هنا أيضا أن ينزل القرآن بآية الأسارى ليحسم الموقف وليلجم الأسنة." (ص 76)

5 – "شبيه هذا الموقف سيتكرر يوم فتح مكة. فالعصبيات القبلية، التي جبها الإسلام من حيث المبدأ، ظلت فاعلة من طرف وآخر في العمق كما على السطح، وكان واحدا من نوابض التوتر ليس فقط بين المهجرين والأنصار، بل بين هؤلاء الأخيرين والرسول نفسه. ففي يوم فتح مكة أعطى الرسول رايته لسعد بن عبادة الخزرجي، سيد الأنصار. فلما حملها راح ينادي وهو يحاذي أبا سفيان، زعيم المكيين، عند مضيق الوادي: "يا أبا سفيان! اليوم يوم الملحمة! اليوم تستحل الحرمة! اليوم أذل الله قريشا". ولما أقبل الرسول وحاذى بدوره أبا سفيان، خاطبه هذا بقوله: "يا رسول الله، أمرت بقتل قومك؟" [...] "فقال الرسول الله: كذب سعد، اليوم يوم المرحمة! اليوم أعز الله فيه قريشا. وأرسل الرسول إلى سعد فعزله، وأرسل إلى علي بن أبي طالب "أن ينزع اللواء منه ويدفعه لابنه قيس، وقيل أعطاه للزبير، خشية من أن يقع من ابنه قيس ما لا يرضاه". (ص 76-77)

6 – "ولكن الأخطر دلالة من هذا التوتر، دي الطابع السياسي والمنشأ القبلي، التوتر "اللاهوتي" – إن جاز التعبير – الذي نجم عن الشروط الجارحة لمشاعر المؤمنين التي تم فيها صلح الحديبية. ففي أكثر من مرة سبقت كان الرسول تصرف كبشر، ورد خطأه في تصرفه أو في اجتهاده أو في مبادرة هم بها إلى كونه بشرا، وكان لسان حاله في كل ذلك كما يُقولُه الزمخشري: "إنما انا بشر" و "عبد ضعيف"، ولو لم أكن كذلك لما كنت "غالبا مرة ومغلوبا أخرى في الحروب، ورابحا وخاسرا في التجارات، ومصيبا ومخطئا في التدابير"[1]. وقد كان ذلك مفهوما لدى الذين آمنوا ببعثته، إذ كانوا يميزون في شخصه بين البشر الذي يتصرف من عنده ويتكلم بالأصالة عن نفسه وبين البشر الذي يوحى إليه ويتكلم بالنيابة عن الله. ويكن في صلح الحديبية، ولأول مرة منذ مبعثه، وجدوا الرسول يضع رسالته، على مشهد حافل من الملأ، "بين قوسين"، كما نقول بلغة عصرنا". (ص 77-78)

"وخلاصة القصة أن الرسول قصد مكة، آخر سنة ست، معتمرا لا يريد حربا. فاستنفرت قريش قواها وقد حسبوه يريد دخول البلد عنوة. فأرسل إليهم عثمان بن عفان ليوضح مقصده وليخبرهم أنه لم يأت لحرب. ولما تباطأ عثمان بالرجوع حسب المسلمون أنه قتل، فبايعوا الرسول على القتال والموت في ما يعرف في كتب السيرة باسم بيعة الرضوان. فلما رأت قريش من "سرعة الناس إلى البيعة وتشميرهم إلى الحرب" أسرعوا إلى المفاوضة وبعثوا سهيلا بن عمرو ليصالح الرسول على أن ينصرف ذلك العام ويحج العام المقبل أعزل إلا من السلاح الراكب. وعلى دهش من المسلمين، الذين قضوا في العراء نصف شهر وهم ينتظرون، قبِل الرسول بشروط هذه المصالحة [=القضية بلغة ذلك العصر] ودعا بالكتاب ليكتب بها. لكن عمر سارع يعترض وقد رأى في تلك الشروط "امرا عظيما". (ص 78)

[...] "ومما زاد في شعور المسلمين بالمذلة في ذلك اليوم أن أبا جندل بن سهيل بن عمرو، وهو من المسلمين الذين وقعوا في أسر قريش في المناوشات التي سبقت صلح الحديبية، أفلت من أسره وقدِم، وهو يرسف في قيده، على الرسول وهو يكاتب أباه سهيل بن عمرو. فلما رفع سهيل رأسه وأبصر بابنه، أي جندل، قام إليه وضرب وجهه يغصن شوك وأخذ بلبَته" [وسط الصدر] وخاطب المسلمين بقوله: ردوه! فقال الرسول: إنا لم نقض الكتاب بعد. فقال سهيل: والله لا أكاتبك على شيء حتى ترده إلي. فرده الرسول، فيما كان أبو جندل يصيح: "يا معشر المسلمين، أُرَد إلى المشركين يفتنونني في ديني؟"، مما "زاد المسلمين شرا إلى بما بهم، وجعلوا يبكون لكلام أبي جندل". ولكن درس الواقعية الذي كان على المسلمين تقبله يوم صلح الحديبية لم يتوقف عند هذا الحد. إذ "لما حضرت الدواة والصحيفة بعد طول الكلام والمراجعة فيما

[1] **الكشاف**، ج 2، ص 89

بين الرسول وسهيل بن عمرو، أمر الرسول علي بن أبي طالب أن: "اكتب باسم الله الرحمن الرحيم". فقال سهيل: لا أعرف الرحمن. فقال رسول الله (ص): اكتب باسمك اللهم. فضاق المسلمون من ذلك وقالوا: هو الرحمن. فقال رسول الله (ص) اكتب باسمك اللهم! هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله لم اقاتلك. "فضج المسلمون منها ضجة هي اشد من الأولى حتى ارتفعت الأصوات، وقام رجال من أصحاب رسول الله (ص) يقولون: لا نكتب إلا محمدا رسول الله... وإلا فالسيف بيننا... فجعل رسول الله (ص) يخفضهم ويومئ بيده إليهم". ثم قال لعلي: "امح: رسول الله". فقال علي: "لا أمحوك ابدا". فمحاها الرسول بيده وقال "اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض... وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عهد قريش وعهدهم دخل فيه"[1]. (ص 79-80)

"ويبدو أن تمردا حقيقيا قد نجم في صفوف أصحاب محمد على إثر التوقيع على هذا الصلح. والدليل على ذلك ما ترويه كتب السيرة من أنه "لما فرغ رسول الله (ص) من الكتاب وانطلق سهيل بن عمرو وأصحابه، قال رسول الله (ص) لأصحابه: قوموا فانحروا وأحلقوا، فلم يجبه منهم رجل إلى ذلك. فقالها رسول الله (ص) ثلاث مرات يأمرهم، فلم يفعل واحد منهم ذلك. فانصرف رسول الله (ص) حتى دخل على أم سلمة زوجته مغضبا شديد الغضب – وكانت معه في سفره ذاك – فاضطجع فقالت: ما لك يا رسول الله؟ مرارا لا تجيبني؟ ثم قال: عجبا أم سلمة! إني قلت للناس انحروا واحلقوا وحِلوا مرارا، فلم يجبني أحد من الناس إلى ذلك وهم يسمعون كلامي وينظرون في وجهي. فقالت: يا رسول الله لا تلمهم، فإنهم قد دخلهم أمر عظيم مما أدخلت على نفسك من المشقة في امر الصلح ورجوعهم بغير فتح"[2]. (ص 80)

"وبالفعل، كان لا بد ان ينزل القرآن ليحسم الموقف وليضع حدا لكل التساؤلات ولكل التشككات. ولكن، ولعلها المرة الأولى في تاريخ سلطة التنزيل، لم يكن نزول القرآن كافيا لإقناع اللامقتنعين. إذ عندما نزلت سورة الفتح: "**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا [1] لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا [2] وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا** [3] **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ۗ**..." (الفتح 1-4)، لم تنزل السكينة في قلوب جميع المؤمنين. بل وجد بين "بعض الصحابة" من يتكلم ويقول: "ما هذا بفتح، لقد صدونا عن البيت، وصُد هدينا". فلما بلغ الرسول ذلك قال: "بئس هذا الكلام، بل هو أعظم الفتح، لقد رضي المشركون أن يدفعوكم بالبراح عن بلادكم وسألوكم القضية، وقد رأوا منكم ما كرهوان واظفركم الله عليهم، وردكم الله تعالى سالمين مأجوريِن، فهو أعظم الفتوح". وعندئذ فحسب على ما تروي كتب السيرة، "قال المسلمون: صدق الله ورسوله، فهو أعظم الفتوح"[3]. (ص 81)

"ومهما يكن من أمر فإن تمرد عمرة الحديبية [...] لم تطو صحته مع طي صفحة تلك العمرة، بل توالت فصوله وكانت له ذيول عقب القفول إلى المدينة، إذ تذكر كتب السيرة أن أبا بصير، وكان ممن حبس في مكة من المسلمين، فر من محبسه وقدم على الرسول في المدينة. فكتب المكيون إلى الرسول يطالبونه برده كما ينص على ذلك بند رئيسي في هدنة الحديبية. [...] وبخلاف أبي جندل الذي كان امتثل لأمر الرسول برده إلى أبيه، فقد عقد أبو بصير العزم في دخيلة نفسه على عدم الامتثال. فقد انتهز فرصة غفلة الرجل المكلف برده إلى قريش ليقتله غيلة وليسلبه. ثم عاد أدراجه إلى الرسول، بعد أن عصى أمره وارتكب فعلته، يعرض عليه خمس سلبه. فأبى الرسول أخذه، ولكنه لم يطبق عليه حد القتل غدرا واكتفى بأمره بالارتحال إلى حيث يشاء. فارتحل حتى أتى ناحية على ساحل البحر على طريق عير قريش إلى الشام، وقد عقد العزم في دخيلة نفسه على قطع الطريق عليها. وبدلا من أن تضيق دائرة تمرده في "منفاه" هذا، فقد اتسعت. إذ تناهى خبره إلى المسلمين الذين كانوا حبسوا في مكة فجعلوا يتسللون واحدا واحدا، حتى اجتمعوا إليه قريبا من سبعين رجلا، بمن فيهم أبو جندل نفسه، و "انضم إليهم ناس من غفار وأسلم وجهينة، وطوائف من العرب ممن أسلم حتى بلغوا ثلاثمئة مقاتل، فقطعوا مادة قريش، لا يظفرون بأحد إلا قتلوه ولا تمر بهم عير إلا أخذوها". وقد "أمَّروا عليهم ابا بصير، فكان يصلي بهم يفرّضهم ويجمّعهم، وهم سامعون مطيعون"[4]. وهكذا لا يكون أبو بصير قد اكتفى بأن يعصي الرسول برده، ولا يكون قد كرر عصيانه أمرَه بقتله حارسَه الذي بعثه معه الرسول غيلة – مع أنه كما قال له الرسول: لا يصح في ديننا الغدر – بل يكون أيضا قد خرق بملء إرادته وعن ملء تصميم هدنة الحديبية التي التزم بها الرسول، وأقام خارج القانون نوعا من دولة داخل دولة الإسلام – إن جاز إطلاق مثل هذا الوصف على إسلام المدينة." (ص 83-84)

"**وما يصدق على الشريعة يصدق على السنة**. فالرسول مسنون له، وليس سانا، وليس له أصلا أن يكون سانا. فالسنة هي حصرا سنة الله. وفي الوقت الذي تتكرر فيه عبارة سنة الله في القرآن ثماني مرات، فإن ست آيات تتوجه بالخطاب إلى الرسول مباشرة فيما يشبه الإنذار: "**فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا**" (فاطر: 43). والغائب الكبير في النص القرآني هو تعبير سنة الرسول الذي سيحضر بالمقابل في كتب السيرة والتفسير والفقه والحديث حضورا طاغيا. فكيف حدث هذا التحول من الإسلام القرآني إلى الإسلام السني؟"

"للإجابة على هذا السؤال، لا بد أن نتحول بدورنا من الرسالة إلى التاريخ، علما بأن ما نقصده هنا بالرسالة هو حصرا ما طلب إلى الرسول تبليغه من دون أن يكون له دور آخر سوى الأمانة والإبانة والتبليغ، وما نقصده بالتاريخ هو

---

[1] **المغازي**، ج 2 ، ص 610-611، و**السيرة الهشامية**، ج 3، ص 227-228

[2] **المغازي**، ح 2، ص 213، و**السيرة الحلبية**، ج 3، ص 34

[3] **السيرة الحلبية**، ج3، ص 35-36. والبراح المتسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر، والقضية التحاكم والتفاوض

[4] **المغازي**، ج 2، ص 617

الكيفية التي قرأ بها البشر الرسالة التي كلف الرسول بتبليغها إياها، وعلى الأخص الكيفية التي تعاملوا بها مع شخص حاملها ليحولوه بدوره ليس فقط من مرسل (بفتح السين) إلى مرسل (بكسره)، بل كذلك من مسنون له إلى سان". (ص 85)

الفصل الثاني: من النبي الأمي إلى النبي الأممي

"هذا التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، أي من الإسلام الذي كان الرسول بموجبه مشرَّعا (بفتح الراء وتشديدها) له إلى الإسلام الذي صار الرسول بموجبه هو الشارِع، يقترن بتحول آخر ذي خطورة لاهوتية وليس فقط تشريعية، هو ذاك الذي أعطى هذا الكتاب عنوانه: **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**. وقد يكون أول ما ترتب على هذا التحول الخلاف التأويلي الذي نشب حول "أُمِّية" الرسول، وحول المرجعية التي ينبغي اعتمادها في هذا التأويل: أهي إلى القرآن نفسه أم إلى الحديث؟" (ص 89)

والمعجم القرآني واضح كل الوضوح بصدد مدلول صفة "الأمية" التي وردت في القرآن ست مرات (بصيغة المفرد والجمع)، فهي تعني المنتمي إلى أمة لا كتاب لها وليس الذي لا يعرف القراءة والكتابة كما حرف معناها فيما بعد. والآيات التي وردت فيها صفة "الأمية" هي:

- **"فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (20)"** (آل عمران: 20).
- **"وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ"** (البقرة: 78)
- **"وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"** (آل عمران: 75)
- **"هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ"** (الجمعة: 2)
- **"الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعروفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"** (الأعراف: 57)
- **"قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ"** (الأعراف: 58)[1] (ص 89-90)

"والواقع أن دعوى "الأممية"، بمعنى "العالمية"، لن تغلب على اللاهوت الإسلامي، سواء أفي كتب التفسير أم في كتب الفقه أم على الأخص في كتب الحديث، إلا في سياق التحول التاريخي والجغرافي الكبير من إسلام **الرسالة** إلى إسلام **الفتوحات**. وهي دعوى ينقضها نقضا صريحا أيضا المعجم القرآني. ففي أربع آيات من أربع سور يؤكد القرآن أن:

- **"وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بين يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ"** (المائدة: 48)
- **"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ"** (هود: 118)

---

[1] اكتفى طرابيشي بذكر الأيتين 57 و 58 من سورة الأعراف ولم يثبتهما بالنص

- **"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"** (النحل: 93)
- **"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكن يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ ۚ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ"** (الشورى: 8)
- **"وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"** (يونس: 47)[1] (ص 91)

"وإنما من هذا المنطلق، الذي قضت المشيئة الإلهية بموجبه ألا يكون البشر أمة واحدة، وأن يكون بالتالي لكل "أمة رسولها" (المؤمنون: 44)، جاء دور "الأميين" ليبعث الله "فيهم" و"منهم" رسولا يؤسسهم بدورهم، ولو بعد طول تأخير، **أمة كتابية**: **"كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ"** (الرعد: 30). "ومن هذا المنطلق عينه، الذي يفترض بمقتضاه أن يكون لكل "أمة رسولها"، وبالتالي "كتابها" (الجاثية: 45)، تكتسب عروبة القرآن كامل دلالتها. فالله، مرسل الرسل، هو نفسه من يسن اللغة قاعدة مطلقة لتوصيل الرسالة: **"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"** (إبراهيم:4) (ص 91)

"ولئن يسر الله كتابه إلى الأمة الأمية باللسان الذي يسره بها **[فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ** (الدخان: 58)؛ **فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا** (مريم: 97)]، فلأن هذه الأمة هي حصرا تلك التي تتموضع جغرافيا في "أم القرى ومن حولها"، وذلك طبقا لمنطوق الآيتين التاليتين: **"وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ"** (الأنعام: 92)، **"وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ"** (الشورى: 7)[2] (ص 92)

---

[1] استشهد طرابيشي بخمس آيات من خمس سور وليس أربع. كما أنه لم يثبت في الآيات الطويلة إلا جزءا منها

[2] وهنا يورد طرابيشي ملاحظة هامة في الهامش تتعلق بموقف القرآن من الكتابيين العرب، إذ يقول: "لا بد لنا تقيدا منا بتمامية النص القرآني، من التنويه بأن هناك جانبا "أمميا" أيضا في "أمية" الرسالة المبعوث بها الرسول. فهو إن يكن بعث إلى الأميين من العرب بصورة رئيسية ليأتيهم بكتاب ما أوتوه من قبل، فقد بعث أيضا بصورة فرعية إلى الكتابيين العرب، من يهود ونصارى، ولكن لا ليأتيهم بكتاب بديل من كتابهم، بل ليصحح لهم ما حرفوه من الكتاب الذي أوتوه، وليبطل مذهب من ذهب منهم على سبيل المثال إلى أن عزير أو المسيح هو ابن الله. وعلى ضوء هذا التصحيح اللاهوتي، ينبغي أن نفهم مؤدى العديد من آيات سورة آل عمران وسورة المائدة، ومنها اللآيتان التاليتان: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ" (المائدة: 15) و "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (المائدة: 19). وهذه الغائية التصحيحية الإضافية التي جاءت بها الرسالة القرآنية كان تنبه لها قدامى أهل التفسير ممن قال الطبري بلسانهم في معرض تعليقه على الآية الأخيرة: "يقول جل ثناؤه: وأرسلناه إليكم ليبين لكم ما أشكل عليكم من أمر دينكم". وإنما عند هذا التبيان لإشكالية لاهوتية – وهي إشكالات تتصل في واقع الأمر بالخلافات بين الفرق، ولا سيما منها النسطورية والأبيونية فيما نرجح – تقف حدود مبعوثية الرسول إلى أهل الكتاب من العرب، من دون أن تتعداها إلى إتيانهم بدين جديد ومطالبتهم بالتالي بتغيير دينهم: فكل ما هنالك أنهم مدعوون إلى العودة إلى كتابهم الأصلي. وهذه على كل حال مناسبة لنشير إلى أن بعض المتأولين المعاصرين ممن أباحوا لأنفسهم تجاوز النص القرآني وانساقوا وراء فروضات أملاها عليهم انغماسهم في ما نستطيع أن نسميه "صدام الديانات" ذهبوا إلى أن مبعوثية الرسول الأولى كانت إلى أهل الكتاب العرب أنفسهم، ولكن ممن لا ينتمون إلى العقيدة النسطورية أو الإبيونية. ثم عندما لم تلق الدعوة عند هؤلاء آذانا صاغية، دخلت مبعوثية الرسول في طورها الثاني ليصير المخاطبون بالدعوة الأميين، أي من ليسوا أهل كتاب من العرب (أنظر في ذلك على سبيل المثال كتاب **قس ونبي** المنشور باسم أبي موسى الحريري المستعار)." (هامش ص 92)

"ونحن نحوز من داخل النص القرآني على قرينة إضافية تعزز فرضيتنا على الحصر اللغوي للرسالة باللسان العربي، وعن حصرها الجغرافي ب "أم القرى ومن حولها" من الناطقين بذلك اللسان. فسورة الروم، التي تنفرد عن غيرها من سور القرآن بالإشارة إلى حدث "جيوبوليتيكي" معاصر زمنيا للرسالة ومفارق لها مكانيا، تفتتح بالآيات الست التالية: "الم (1) **غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِم سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** (6)".

وسبب نزول هذه الآيات أن كفار مكة فرحوا وشمتوا لانتصار الفرس على الروم، فخرج لهم أبو بكر قائلا: "أفرحتم بظهور إخوانكم على إخواننا؟ فلا تفرحوا ولا يقرن الله أعينكم، فو الله ليظهرن الروم على فارس، أخبرنا بذلك نبينا"[1]. (ص 93)

"إن هذا النص، الذي يتكرر شبيهه في بضع روايات أخرى، لا يدع مجالا للشك في أن حدود الرسالة الكتابية الجديدة كانت تقف – إلى حينه على الأقل – حيث تبدأ حدود الرسالة الكتابية القديمة، وهي بالمناسبة ليست محض حدود دينية، بل هي أيضا حدود لغوية باعتبار أن أهل الشام وما بعدها ما كانوا ينطقون بالعربية (باستثناء الغساسنة النصارى عند تخوم بادية الشام). ثم إن النص يعمد الروم إخوانا، وهم أنفسهم الذين سيتحولون إلى أعداء مع التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات."

"والواقع أن هذا التحول من حرب الأميين، أي مشركي العرب، إلى حرب الكتابيين الروم هو ما يمكن أن يفسر أو – على الأقل – يسهم في تفسير ثاني أكبر أزمة عصفت بالإسلام الفتي بعد صلح الحديبية، وهي تلك التي تمثلت بالإضراب عن المشاركة في غزوة تبوك التي كانت فاتحة الحملات على أرض الروم [...] وهم موضوع سورة التوبة [...] ولا شك أن كتب التفسير تقدم تأويلات شتى، وساذجة في الغالب، لذلك الاستنكاف، باستثناء روايات نادرة ومكتومة في الغالب أيضا تربطه – أي الاستنكاف – بالتحول من حرب المشركين الباقين على أميتهم إلى حرب الإخوان في الكتابية الذين كانهم الروم حتى الأمس القريب". (ص94-95)

ولا يجد الذين أرادوا تحويل النبي "الأمي" إلى نبي "أممي" إلا آية واحدة، ضمن مجموع آيات القرآن، يؤيدون بها تأويلهم وهي الآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ: "**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**". "ففي تأويلها يقول الطبري: يقول تعالى ذكره: وما أرسلناك يا محمد إلى هؤلاء المشركين بالله من قومك خاصة، ولكنا أرسلناك للناس أجمعين [...]"(ص 95).

"ثم إن الطبري، بتأويله كلمة الناس، بانها تعني "الناس أجمعين، العرب منهم والعجم"، يخالف المعنى المعجمي لهذه الكلمة، كما يخالف معناها السياقي. فهذه الكلمة، التي ترد في القرآن 240 مرة، لا تعني البشرية قاطبة في زمن لم يكن فيه هذا المفهوم قد وجد بعد[2]. والقرآن نفسه يستعمل كلمة "الناس" في العشرات من الآيات بمعنى "بعض الناس" كما قوله "**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**" (الحج: 27) [...]. ثم إن القرآن، إذا أراد

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، ج 20، ص 69

[2] [السؤال الذي يطرح هنا هو هل كان طرابيشي مطلعا على تعليق كازمرسكي في سياق ترجمته ل" يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (البقرة: 21) القائل: "عندما يخطب واعظ في المسجد أو خطيب عربي في جمع من الناس يقول: "يا أيها الناس" أي "يا أنتم الذين تستمعون لي". كذلك الأمر في القرآن، فهذا التعبير لا يشمل كل الناس، بل المكيين أو المدنيين الذين كان يخاطبهم محمد. فالخاصية المميزة لكل خطابات محمد تتمثل في كونها ذات تطبيق راهن ومحصورة في شعوب الجزيرة العربية، فهي لا تشمل الشعوب الأخرى، أي الجنس البشري." Le Coran, traduit de l'arabe par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammed Arkoun, G.F. Flammarion,Paris 1970, p.41. لكن إذا كان محمد يخاطب محيطه المباشر من مكيين ومدنيين، دون سائر البشر، فبأي منطق تشمل دعوته باقي الجزيرة العربية (وهي من حيث المساحة تتعدى المليونين ونصف كلم مربع) دون أن تتجاوزها؟]

نقل المعنى من التبعيض إلى الكثرة، استعمل تعبير "**الناس جميعا**" (الرعد: 31) أو "**الناس أجمعين**" (آل عمران: 87). وغالبا ما يتطابق معنى "الناس" مع "القوم" و "الأمة": "**وَلَولا أَن يكونُ الناسُ أمة واحدة**" (الزخرف: 33). وإنما من منطلق هذا الترادف بين "الناس" و"الأمة"، المتحددة في الغالب بلسانها وبلسان النبي المبعوث إليها، تتحدث بعض آيات القرآن عن "الناس" بصفتهم "الأمة" التي بعث إليها نبيه أو رسولها. وهكذا فإن لإبراهيم "ناسه": "**وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**" (البقرة: 124)، ولموسى "ناسه": "**قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ**" (الأعراف: 144)، ولزكريا ناسه: "**قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۚ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا**" (مريم: 10)، ولعيسى "ناسه": **إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ**"..." (المائدة: 110)، ولمحمد بطبيعة الحال ناسه: "**أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ**" (يونس: 2) (ص 97)

كما أن الطبري يخالف قواعد اللغة العربية في تأويله لكلمة "كافة" الواردة في الآية 28 من سورة سبأ: " **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**". ف"كافة" في هذه الآية لا تعني "للناس كافة"، بل لها تأويل آخر "معناه كافا للناس، تكفهم عما هم فيه من الكفر وتدعوهم إلى الإسلام، والتاء للمبالغة"[1]. "وبالمقابل، ذهب الزمخشري إلى أن "كافة" هي نعت للمصدر المحذوف من فعل "أرسلناك"، أي إرسالة، ويكون المعنى بالتالي: "إلا كافة للناس": إلا إرسالة عامة لهم محيطة بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج أحد منهم"[2]. في حين أن الفخر الرازي جمع التأولين قائلا: "وما أرسلناك إلا كافة: فيه وجهان أحدهما: كافة أي إرسالة كافة، أي عامة لجميع الناس، تمنعهم من الخروج عن الانقياد لها، والثاني: كافة أي أرسلناك كافة تكف أنت من الكفر، والتاء للمبالغة على هذا الوجه"[3]. (ص 98)

"والواقع أنه في كتب الحديث وليس في القرآن، تم تحويل النبي الأمي المرسل إلى قومه إلى نبي أممي مرسل إلى الأمم قاطبة. ففي رواية على لسان هشيم بن بشير أن النبي محمد قال: "كان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة". (ص 98)

"وهكذا، إن حديثا لم يكن متداولا ولا معروفا، ولا حتى ذا وجود، وما رواه أحد قبل أن يرويه راويه المنفرد والمشهور بالتدليس (...)، أمكن أن "ينسخ"، أي أن يبطل حكم نحو عشرين آية قرآنية تنص متضافرة على أن لكل أمة رسولها، وعلى أن كل رسول لا يبعث إلا إلى قومه، وعلى أن الرسالة القرآنية التي بعث بها الرسول محمد مشروطة لغويا بعروبة حاملها وبعروبة الأمة المحمولة إليها، وجغرافيا ب "أم القرى ومن حولها" من دون أن يكون أصلا لهذه الرقعة من الأرض من حد آخر سوى عروبة قاطنيها"[4]. (ص 100)

و"الإسلام الذي خرج في طور أول إلى الفتوحات حاملا الرسالة القرآنية ارتد بعد الفتوحات، وفي طوره الثاني، نحو نفسه محملا بما سيتم تكريسه تحت اسم السنة النبوية. ففي الصدر الأول، وقبل أن تستقر الفتوحات بعض الاستقرار،

---

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق هاشم سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض 2003، ج 14، ص 300

[2] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التأويل**، دار الكتاب العربي، بيروت 1407ه، ج3، ص 583

[3] فخر الرازي، **التفسير الكبير** (المعروف بمفاتيح الغيب)، المطبعة البهية المصرية، ج2، ص 258

[4] إن هذه المشروطية اللغوية والأمية – أي القومية طبقا لمعجمنا الحديث - للرسالة هي التي يمكن أن تسلط ضوءا جديدا على مفهوم قرآني أحاط به غموض كبير وكان – ولا يزال إلى اليوم- موضع خلاف وتضاد بين المفسرين: ألا هو مفهوم "أم الكتاب". فالآيات الأربع الأولى من سورة الزخرف: "حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ" لا يمكن أن تضيء بحق دلالتها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الجدلية التي يعقدها النص القرآني في العديد من آياته بين وحدة الرسالة وتعدد المرسلين. فلئن يكن كل نبي لا يبعث إلا إلى قومه وبلسان قومه، فإن الأنبياء جميعا، على اختلاف ألسنتهم وتعدد أقوامهم، إنما هم مكلفون بتبليغ رسالة واحدة هي تلك المحفوظة في "أم الكتاب". وعليه، إن كل الكتب المنزلة بلغات الأقوام المبعوث إليهم الأنبياء المكلفين بتبليغهم إياها، إنما هي "ترجمات" لفحوى "أم الكتاب"، أي ذلك الكتاب الأصلي، الأزلي السرمدي، المتجوهر بالمعنى لا باللفظ، والعابر لكل اللغات والقابل للترجمة إلى كل الألسنة قابلية الجوهر اللامتناهي للتجلي في أعراضه الكثيرة المتناهية، وقابلية اللغة الكونية الأولى المجردة واللامنطوقة إلى الترجمة إلى الألسنة الحسية المنطوقة والمتعددة بتعدد الأمم التي تنطق بها (ص 100)

لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى أهل القرآن. ولكن بعد أن أتت الفتوحات أكلها، ظهر أهل السنة وانتزعوا الغلبة تدريجيا لأنفسهم ولمصطلحهم، حتى لم يعد تعبير أهل القرآن دارجا في الاستعمال، ولا سيما بعد تكريس الهزيمة النهائية للمعتزلة، الممثلين الأخيرين لأهل القرآن، في القرن الخامس فصاعدا." (وفي الهامش: "قد نستطيع أن نستثني من هذا الحكم المتصوفة الذين بقوا إلى حد ما قرآنيين، ولكن معزولين في حلقاتهم وزواياهم") (ص 101)

"فالإسلام الذي حُمل إلى أعاجم البلدان المفتوحة، وفي مقدمتهم الفرس، كان إسلام قرآن لا يد لهم فيه، وما أنزل أصلا برسمهم. وبالمقابل، إن الإسلام الذي أعادوا تصديره إلى فاتحهم كان إسلام سنة كانت لهم اليد الطولى في إنتاجه، وهو الإنتاج الذي استطاعوا أن يؤسسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته (...) في طبقة متفقهة عاتية النفوذ حبت نفسها، عن طريق التطوير المتضافر للمدونة الحديثية وللمدونة الفقهية، وبالتالي للمؤسسة الإفتائية، بسلطة تشريعية لم يقر بها القرآن للرسول نفسه. وعلى هذا النحو تكون قد نصبت نفسها وسيطة بين الله وبين المؤمنين في كل ما جل ودق من شؤون حياتهم الدينية والدنيوية معا، مع أن أهم ما ميز الإسلام القرآني عن غيره من الديانات المؤسسة لنفسها في بنى كهنوتية وتراتيب كنسية هو إلغاؤه لهذه الوساطة وتأسيسه للعلاقة بين الله والمؤمن في تواصلية مباشرة ليس فيها بين الله كمخاطِب (بكسر الطاء) والمؤمن كمخاطَب (بالفتح) سوى وسيط واحد هو الرسول بوصفه، حصرا، مبلغ الخطاب ومرسله الإلهي إلى متلقيه البشري." (ص 103)

"وبديهي أيضا [...] أن سيرورة تأسيس السنة هذه، التي تطاولت في الزمن على مدى قرون ثلاثة على الأقل، لا تقبل انفصالا عن سيرورة نشوء الفقه وتطوره فروعا في بادئ الأمر، ثم أصولا. فالفقه ناب في الحضارة الإسلامية كما هو معلوم مناب القانون في الحضارة الرومانية. وفي امبراطورية مترامية الأطراف ومتعددة الأقوام والإثنيات، كإمبراطورية الفتوحات الإسلامية، ما كان للذخيرة المحدودة العدد للغاية من الأحكام القرآنية أن تفي بمتطلبات التشريع القانوني جميعها في مواجهة المستجدات من النوازل. ومن هنا كان من المحتم أن تتراكم، بل أن تتضخم، المدونة الحديثية، وأن تُخلع على السنة أهلية تشريعية تضاهي تلك التي للقرآن، هذا إن لم تتقدم عليها [...]". (ص 104)

"ومن الممكن القول على سبيل الختام إن تسييد السنة قد تلاقت فيه مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة ومصالح النخب والشرائح المثقفة من شعوب البلدان المفتوحة. فالأوتوقراطية ترقى إلى أعلى نصاب لها من المشروعية متى كانت في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، ثيوقراطية. وهذه الحاكمية الإلهية تجد تتمتها الطبيعية في المحكومية الإلهية. فبالإحالة إلى مصدر إلهي للتشريع تنتفي الحدود، أو تكاد، بين النخب الحاكمة والنخب المحكومة لتتحول العلاقة بين الطرفين إلى شراكة، إن لم يكن بالاسم فعلى صعيد الواقع. ومن هنا فرض نفسه تطوير سنة نبوية إلهية المصدر لا يكون فيها "فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى". فليس أرضى لكبرياء المحكومين – إن كان لاسم المفعول هذا معنى – من أن يكونوا محكومين بتشريع إلهي المصدر، ولا سيما إذا كانوا هم الشركاء الرئيسيين في تشريع هذا التشريع. وعلى هذا النحو فحسب نستطيع أن نفهم تلاقي المصالح بين نخب الفاتحين ونخب البلدان المفتوحة في تأميم الرسول العربي. فباستثناء الأقليات الدينية التي لم تتخل عن دينها (...)، فإن العلاقات في الإمبراطورية العربية الإسلامية لم تعد علاقات بين محتل ومحتل، كما هو الشأن في الإمبراطورية الرومانية مثلا. فالإمبراطورية العربية الإسلامية ما عادت تحتاج إلى القوة العسكرية لتستمر في الوجود، بل صارت تتولد ذاتيا، إن جاز التعبير، إلى حد أن الاجتياح المغولي نفسه، على قوته التدميرية الهائلة، انتهى إلى الاندماج بها بدلا من استئصالها. وذلك هو الفارق الكبير في المصير التاريخي بينها وبين الإمبراطورية الرومانية ذات التشريع الوضعي التي تلاشت من الوجود مع تلاشي قونها العسكرية واجتياحها من قبل فرع آخر من فروع المغول: قبائل الهون". (ص 105-106)

"ولكن ما ربحه الوجود العربي الإسلامي على صعيد الاستمرارية التاريخية – رغم الفاصل الطويل الذي مثلته الخلافة العثمانية – خسره على صعيد الانقطاعية الحضارية. فلئن يكن التشريع الإسلامي، الذي عزا إلى نفسه من خلال

السنة المنسوبة إلى النبي مصدرا إلهيا قد صان ذلك الوجود وحفظه، فإنه في المقابل قد شله عن التطور بقدر ما جمده في وضعية ثابتة ومكررة لنفسها وعابرة لشروط الزمان والمكان. فتشريع كهذا ما كان له إلا أن يكون حاكما على التاريخ بدلا من أن يكون – كما في مثال التشريع الوضعي – محكوما به. والخروج من حكم التاريخ هو بمثابة خروج من التاريخ نفسه. وربما تكون تلك هي كبرى مفارقات إسلام التاريخ: فنسبته نفسه، على منوال إسلام الرسالة، إلى مصدر إلهي قد قضى عليه أن يكون إسلاما لا تاريخيا. وهذه اللاتاريخية كانت ولا تزال هي النسخ المغذي للممانعة العربية، على صعيد العقليات والبنى الاجتماعية على الأقل، لأمر الحداثة". (ص 106-107)

الفصل الثالث: مالك بن أنس: هامش من الحرية [93-179هـ / 711-795م]

"من الممكن تعريف العقل النصي، وهو العقل المميز لجميع الحضارات المتمركزة دائريا على نفسها نظير الحضارة العربية الإسلامية، بأنه العقل الذي يقدم تعقُّل النصوص على تعقُّل الواقع، أو يرهن الثاني بالأول. ولكن حتى مثل هذا التعريف ينطوي على تدرجات تتراوح بين عقل اندفاعي ينطلق من النص إلى الوقائع ليكاثر تأويلاته ويغنيها ويطورها، وعقل نكوصي يرتد من الوقائع إلى النص فيفقرها ويعدم فروقها ويلاشي تلاوينها ويفقر، بالضربة نفسها، النص وقابليته للتعدد التأويلي ومطواعيته للتكيف مع شروط الزمان والمكان تبعا للقاعدة الفقهية الشهيرة: تتبدل الأحكام بتبدل الأحوال.

ولا شك في أن العقل الذي يصدر عنه مالك بن أنس هو نموذج مبكر نسبيا لعقل نصي، أي لعقل لم يفقد بعد مرونته الجدلية ولم يتأدَّ به انتماؤه إلى مرجعيته النصية إلى التنكر، كل التنكر، لثقل الواقع.

ولعلنا نستطيع أن نتقدم أكثر في فهم العقل المالكي إذا أجرينا تمييزا بين كيفيتين في اشتغال العقل النصي: عقل يتعقَّل النصوص وعقل يُعَقلِن النصوص. وهو تمييز قد يقترب أكثر من قابلية الفهم إذا أحلنا إلى التمييز الذي تعتمده اللغة الفرنسية بين العقل المتعقِّل (بكسر القاف) la raison raisonnante والعقل المُعَقلن (بكسر اللام) la raison rationalisante. فالعقلنة la rationalisation، أو ما يمكن أن نسميه دفعا للبس بالتبرير أو التخريج العقلاني، سيرورة منطقية ونفسية معا ومن طبيعة مَرَضية تدعي نصاب المعقولية المسبقة واللامشروطة لكل ما يصدر عن الذات من عمل أو فكر. وبالنظر إلى كون ما يقوم للحضارة العربية الإسلامية مقام الذات هو النص بما هو كذلك، فلنقل إن العقلنة تعني في هذه الحال إعطاء **شهادة معقولية** مسبقة ومطلقة للنص، واعتباره ينطق بحقيقة واحدة غير قابلة للإزدواج أو للتناقض، وتكون كل مهمة العقل المعقلِن (بكسر اللام) بالتالي أن يبرئ النص من عيوبه المحتملة، وأن يسد نواقصه ويملأ فراغاته، وأن يسوي تضاريسه ويرد مختلفه إلى مؤتلفه، وأن يحذف تناقضاته أو يصهرها في نار العسف التأويلي بحيث يصح الصحيح وينعدم الخطأ وينتفي احتمال التناقض لأن النص، بحكم مصدره الإلهي، أو المقدس في الأحوال جميعا، لا يمكن أن ينطق إلا بحقيقة واحدة هي **الحقيقة** بألف ولام التعريف، بدون أية قابلية للإزدواج في نصابها على نحو ما قالت الرشدية اللاتينية على سبيل المثال". (ص 111-112)

"بديهي أننا لا نريد أن نقع في مغالطة تاريخية فاضحة، فننسب مالك بن أنس إلى غير عصره وإلى غير نصابه الابستيمولوجي لندرجه في اعداد أنصار الحقيقتين [الرشديون اللاتينيون]. كل ما هنالك أن مالكا، خلافا لمن سيأتي بعده ممن سيسعى بأي ثمن، وبواسطة العقلنة، إلى إغلاق الدوائر، لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص، سواء أكانت أحاديث نبوية أم آثار صحابية، بحيث قد تقول الشيء وضده مع احتفاظهما بنصاب الحقيقة. وطبيعي أن إبقاء باب التناقض مفتوحا يمثل بحد ذاته هامشا من الحرية للتعاطي معها. ولئن كان مالك يكتفي في غالب الأحيان بتعليق الحكم، فلنا أن نلاحظ أن موقفه هذا يفتح بدوره هامشا إضافيا للحرية، وإن من منظور العقل النصي دوما. فإبقاء باب التناقض مفتوحا، حتى ولو مع تعليق الحكم، يبقى مفتوحا أيضا باب خيار التأويل، وهو الباب الذي ستسعى إلى إغلاقه آلية العقلنة التي ستفرض نفسها

بانتصار متعاظم ابتداء من القرن الثالث الهجري والتي ستنتهي بتكريس **واحدية الحقيقة** وإلى اعتبار كل خروج عليها أو مماراة فيها – ولو حتى بالتأويل - خروجا عن الصراط المستقيم وتخبطا في زيغ البدعة والضلالة، وحتى الكفر." (ص 112-113)

ويورد طرابيشي عدة أمثلة عن الأبواب التي فتحها مالك، ولم يغلقها، في تناقض النصوص. والتي عرض فيها مواقف متعارضة دون أن يحاول التوفيق بينها ليتجاوز تناقضها. ومن هذه الأبواب: باب النهي أو الترخيص عن استقبال القبلة لبول أو غائط (ص 113). باب مرور أحد بين يدي المصلي (ص 114). باب قبلة الصائم (ص 114). باب النهي عن العزل والرخصة فيه في حال الطلاق (ص 115). باب عدد الرضاعات الموجبة للتحريم (ص 116) ...

ويعلق طرابيشي قائلا: "كان من الممكن أن نعتبر صمت مالك إزاء تعارض النصوص دليلا على عبودية مطلقة لها من منطق القولة الشهيرة القائلة: الاختلاف رحمة للأمة. ولكننا نملك دليلا على العكس: فعلى الرغم من أن العقل الذي الأول الذي يصدر عنه مالك هو العقل النصي، فإن الموطأ، الحافل بنحو ألف نص، يطالعنا بمواقف لا يكتفي فيها مالك بتعليق الحكم، بل يجهر بالمعارضة لمضمونها حتى ولو كانت النصوص منسوبة للطبقة الأولى من الصحابة، بله إلى الرسول نفسه. (ص 119)

ومن الأمثلة التي يسوقها طرابيشي: أنه عكس الحديث المتواتر القائل "من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر، لكنه رزق رزقه الله" يفتي مالك بأن ذلك الصائم يكون أفطر وعليه أن يصوم يوما إضافيا بدلا عنه (ص 121). "وقد أمكن لتلميذ كبير ومتأخر لمالك، وهو الشاطبي، أن يحصي نحوا من عشرة أحاديث نبوية استشهد بها مالك لكنه أفتى بخلافها، وأشهرها الحديث المنقول عن أبي هريرة أن الرسول قال: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات". فقد ذكر الشاطبي أن مالكا قال: "جاء الحديث ولا ادري ما حقيقته" وأنه "كان يضعفه ويقول: "يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟". ويختم الشاطبي معلقا: "وفي مذهبه [=مالك] من هذا كثير".[1] (ص 122)

"بل ان مالكا في قول آخر له ينقله على لسانه القاضي عياض يبدي تشككه أصلا في مصداقية الكثرة من أهل الحديث، أو ممن اعتادوا أن يقولوا على حد تعبيره: "قال رسول الله": "لقد أدركت سبعين ممن يقولون: قال رسول الله (ص)، عند هذه الأساطين – وأشار إلى المسجد – فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أمينا إلا أنهم لم يكونوا من اهل هذا الشأن".[2] (ص 123)

"ولا يكتم مالك، في قول آخر منسوب إليه، أن العمل قد يمضي على غير ما جاء به الحديث. في ذلك قال: "قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يحدثون بالأحاديث، ما نجهل هذان ولكن مضى العمل على غيره".[3]

"كذلك ينقل على لسانه أنه قال: "سمعت من ابن شهاب [=الزهري] أحاديث كثيرة ما حدَّثت بها قط". فلما سئل: لمَ؟ قال: "ليس عليها العمل".[4]

"وإذا كان هذا موقفه من المحدثين المدنيين فلنا أن نتصور كيف كان موقفه من المحدثين العراقيين الذين قال عنهم شيخه في الفقه ربيعة بن أبي عبد الرحمن: "كأن النبي الذي بعث إلينا غير النبي الذي بعث إليهم".[5] (ص 123)

"يبقى أن نقول إن مالكا، الذي كانت له يد طولى في بناء المنظومة الحديثية، رفض مع ذلك أن يغلقها، سواء من خلال ما ردَّه من أحاديث العراقيين بجملتها، أو من خلال ما ردَّه من أحاديث المدنيين إذا كان العمل [=عمل أهل المدينة] قد مضى بخلافها. وإنما في نطاق هذا الهامش من الحرية بين المنظومة الحديثية المفتوحة والمنظومة الحديثية المغلقة استطاع مالك

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة البابي الحلبي، ج 3، ص 10-11

[2] القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق محمد الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط 1965، ج 2، ص 124

[3] المصدر نفسه، ص 45

[4] المصدر نفسه، ص 186

[5] مناقب الإمام مالك للزواوي، نقلا عن محمد أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، ط 3، القاهرة 1997، ص 90

أن يجتهد، مع كل ما يقتضيه الاجتهاد من اشتغال نسبي للعقل حتى ولو كان النص بما هو كذلك هو القيد الإبستيمولوجي الذي يقيد نفسه به قبليا." (ص 124)

مالك، رائدا لمدرسة الرأي

يقول طرابيشي أن كثيرا من الباحثين العرب، ومنهم الجابري، اتبعوا أحمد أمين في خطأه "الابستيمولوجي التأسيسي" الذي وقع فيه في موسوعته فجر الإسلام وضحاه وظهره، إذ يقول بالحرف: "تبلورت مدرسة الحديث وتركزت في مالك وأصحابه في الحجاز، وتبلورت مدرسة الرأي وتركزت في أبي حنيفة وأصحابه في العراق".[1] (وفي الهامش يشير طرابيشي أن محمد أبو زهرة حذر من قطعية رأي أحمد أمين) (ص 124-125)

ففي رأي طرابيشي: "أنه إذا كان لزعامة مدرسة الرأي أن تنسب إلى أحد فإنما إلى مالك بن أنس، وإن ليس حصرا ففي الدرجة الأولى" (ص 125). ويسوق ثلاثة قرائن (ولا يقول أدلة) على كون مدرسة مالك كانت مدرسة رأيية. وتتمثل، أولا، في كون الشافعي عندما تصدى للرد على أصحاب الرأي، لم يرد على أبي حنيفة بقدر ما استهدف مالك ومدرسته الحجازية (ص 125). ثانيا كون ابن قتيبة (213-276 هج) وهو أقدم من أشار إلى معركة أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، قد أدرج مالك في عداد الأولين. ثالثا كون أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم مالك كانوا من أصحاب الرأي، وأشهرهم ربيعة بن أبي عبد الرحمن الملقب ب "ربيعة الرأي". (ص 126-127)

ومع هذه القرائن يسوق طرابيشي دليلا مستمدا من التحليل الداخلي لمعجم مفردات مالك التي يتواتر فيها: "هذا رأيي"، "أرى"، "لا أرى"، "أحب"، "لا أحب"، "لا بأس"... وقد كان مالك واعيا بأنه "يرى" وبأن ممارسته الرأيية تحتمل الخطأ والصواب. (ص 127-128)

وكانت الممارسة الرأيية عند مالك تكتسي ثلاثة أشكال:

- القياس: وهو عند مالك: "إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلّة جامعة مشتركة فيهما"[2]. "وبديهي أن مالكا لم يكن قيَّاسا مثلما كان أبو حنيفة أو الشافعي مثلا – ولو كان مثلهما لانعدم التمايز بين المذاهب – لأن القياس عنده هو واحدة من الآليات الممكنة للاجتهاد وليس الآلية الأولى كما عند أبي حنيفة، ولا الآلية الوحيدة كما في حال الشافعي. فالقياس عند مالك ليس منهجا إلزاميا ولا أحاديا، بل هو مخرج من المخارج الممكنة في حال صمت النص إزاء واقعة ناطقة." (ص 130)

- الاستحسان: "اعتبر الاستحسان واحدة من الآليات الأكثر تمييزا للاجتهاد المالكي حتى قيل على لسان مالك إنه قال: "الاستحسان تسعة أعشار العلم".[...] " أيا ما يمكن من أمر، فلا سبيل على الشك في أن مالكا مارس الاستحسان حتى وإن لم يستخدم المفهوم [...]. وإذا نحينا مسالة اللفظ وجئنا على الاستحسان، من حيث هو آلية معينة من في الاجتهاد، أمكن لنا أن نقول إن الاستحسان هو بمثابة قياس مزدوج: فالمستحسن يمضي من قياس أول إلى قياس ثان يأخذ به بالرغم من أنه قد يكون أقل جلاء من الأول وأكثر خصوصية أو جزئية منه. وطبقا لمتأخري المالكية، فإن الاستحسان "ترخص من القاعدة"، أي استثناء منها دفعا للحرج الناشئ، من اطراد القياس، أي "قبحه" كما كان يحلو للبعض أن يقول، في حال أدى غلو في الحكم، وبالتالي إلى وقوع ضرر يتدخل الاستحسان لتلافيه."[...] "ومن ذلك مثلا القرض: فإنه "ربا في الأصل، لأنه [مبادلة] الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين". (ص 133)

[1] أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1998، ج 2،ص 167

[2] أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص 273

- الاستصلاح: "إذا كان الاستحسان هو بمثابة انتقال من القياس المطرِّد إلى القياس المرسَل، فإن الاستصلاح هو إعمال مباشر للقياس المرسل من دون الرجوع إلى ضابط مباشر من النص. وكما هو واضح من الاشتقاق، فإن الاستصلاح هو الأخذ بالمصلحة، أجزئية كانت أم كلية، جلبا لمنفعة أو درئا لمفسدة. ومركزية المصلحة هذه في القياس المرسل هي التي حملت بعض الدارسين المحدثين على الربط بين هذا الضرب من الاجتهاد المالكي وبين المذهب النفعي الحديث كما طوره جريمي بنطام وجون ستيوارت[1]. ومع محاذرتنا من الوقوع في مغالطة تاريخية من هذا القبيل فلنا أن نلاحظ أن الاستصلاح مثل في الاجتهاد المالكي هامشا لا يستهان به من الحرية إزاء منطق النص. فعلى حين أن الفقهاء المعاصرين لمالك أو اللاحقين عليه – وفي مقدمتهم الشافعي – اختاروا التوقف والسكوت وتعليق الحكم في حال غياب النص – هذا إذا سلموا أصلا بغيابه أو حتى إمكانية غيابه – فإن مالكا أباح للعقل أن يجتهد في حال هذا الغياب. وهذا الضرب من الاجتهاد، الطليق من قيد النص، هو ما أطلق عليه، فضلا على الاستصلاح، أسماء شتى: القياس المصلحي، القياس المرسل، الاستدلال المرسل، والمصالح المرسلة [و "البدعة الحسنة" ص 135]. وبديهي أننا سنقع بدورنا في المغالطة التاريخية، حتى من منظور مسار "الفكر الشرقي الإسلامي" المحض، فيما لو توهمنا أن مالكا هو من صاغ أشباه هذه المفاهيم وطورها. فمالك لم يفعل أكثر من أن يطبق المبدأ المنطقي السليم المشترك بين سائر البشر: فقد استصلح ما اعتبره منفعة، واستفسد ما اعتبره مضرة". (ص 134-135)

هذا مع العلم "أن المفردة المفهومية الوحيدة التي يستعملها مالك هي **الاجتهاد**. والاجتهاد لا يحضر إلا حيث يغيب النص." (ص 135).

"ولكن حتى لا نغالي في دور المصالح المرسلة في فقه مالك على الرغم مما أصابه من شهرة في الإنماء إليه، فلنا أن نلاحظ أن مالكا، كما كان يتفق له أن يرسل المصالح إذا غاب النص، كذلك كان يتفق له أن يمنع المصالح إذا بدا له أن النص قد حضر. ومن هذا القبيل موقفه من البدعة الحسنة المتمثلة باعتماد السجن كمؤسسة عقابية. فمعلوم أن أول من ابتدع هذه البدعة في الإسلام هو عمر بن الخطاب. وفي عصر الأمويين غدا السجن مؤسسة ثابتة. ولكن مالكا، إذا صحت الروايات المنقولة عنه، لم يكن راضيا عن هذه البدعة المستحدثة، وكان يقول: "لم أسمع الله حَكَم بالسجن في شأن من حدوده". ومن هنا كان دابه أن "يجلس عند الوالي فيعرض عليه أهل السجن فيقول: اقطع هذا، واضرب هذا مائة أو مائتين، واصلب هذا، كأنه أنزل عليه كتاب"[2] (ص 136)

الفقه الافتراضي

"رغم ما كيل للفقه الافتراضي من اتهامات بأنه محض ممارسة مجانية ليس من شأنها سوى تضخيم الاجتهاد الفقهي بلا طائل، فلنا أن نلاحظ أن هامشه المحيطي من الحرية إزاء النص المركزي يبقى أوسع نسبيا، وذلك بقدر ما يتعاطى ليس فقط مع الوقائع التي وقعت، بل كذلك مع الوقائع التي لم تقع والتي يمكن أن تقع، مما يرغمه على إبقاء مسام النص مفتوحة لتنجز بنجاح عملية الهضم التأويلي لها". وبالمقارنة مع الفقه الحنبلي، وكم بالأحرى مع الفقه الظاهري الذي يلتزم الصمت المطبق بعد إنطاق النص، فإن الفقه الافتراضي المالكي يقبل الوصف بأنه فقه متكلم، بل لا يتوقف عن الكلام حتى بعد أن يصمت النص". [...] "وأكثر ما يكون ذلك في المعاملات، لا في العبادات". (ص137- 138)

الانعتاق النسبي من سلاسل الاسناد

"رغم أن مالكا كان واحدا من المتقدمين الذين أسسوا آلية الإسناد في رواية الأحاديث النبوية، فإنه لم يقيد نفسه بها كل التقييد، بل ترك لنفسه فسحة من الحرية فيما رواه من مراسيل، أي أحاديث منسوبة إلى النبي ولكنها منقطعة في سلسلة إسنادها بسقوط واحدة من حلقاتها، أو معضلة بسقوط حلقتين، أو حتى مرفوعة مباشرة إلى النبي من دون وساطة أو حلقة.

---

[1] في عداد هؤلاء الدارسين الإمام محمد أبو زهرة [. . .]
[2] **ترتيب المدارك**، ج 2 ، ص 166

وقد قدر ابن حزم – في سياق حربه الشعواء على المذهب المالكي السائد في الأندلس – عدد مراسيل مالك في الموطأ بأكثر من ثلاثمئة [...]. ولسنا ندري إلى أي نسخة من **الموطأ** كان يستند ابن حزم في إحصائه. ولكننا بالرجوع إلى الطبعة المتداولة **للموطأ** برواية يحيى الليثي ما أمكننا أن نحصي سوى نحو خمسمئة حديث – وعلى التحديد 496 حديثا – ثلثها من المرسل. وأول ما يلفت النظر في مراسيل مالك أن نحوا من خمسها – 32 حديثا على وجه التحديد – خلا خلوا تاما من أي إسناد واقتصر حضوره في **الموطأ** على الصيغة التالية: "عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال...". (ص 140-141)

"وبالإضافة إلى هذه المبهمات المطلقة التي لا يسمي فيها أي ناقل من نقلة الحديث، أكثر مالك من إرسال المبهمات النسبية، أي الأحاديث المكتوم اسم واحد من رواتها، وليس جميعهم." (ص 141) "ولكن أكثر مرسلات مالك في **الموطأ** هي مما اصطلح أهل الحديث على تسميته ب "المنقطع"، أي الحديث الذي سقطت حلقة من حلقات إسناده بحكم استحالة السماع بيولوجيا بين أحد الرواة والراوي الذي سبقه مباشرة." (ص 142)

"إلام نخلص من كل هذا كله؟ هل نريد أن نقول، كما قال ابن حزم، إن الأحاديث التي رواها مالك ضعيفة لأن إسنادها مرسل؟ وهل نجعل بالتالي من قوة الإسناد معيارا لصحة الحديث؟ الواقع أننا نميل إلى افتراض العكس: **فإتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري فصاعدا لم تكن وظيفته الحقيقية ضمان عدم الكذب على الرسول ووضع حد لظاهرة وضع الحديث، بل على النقيض إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب على الرسول وللتمادي في الوضع على لسانه تحت ضمان سلسلة الضامنين.** وهذا ما يفسر، فيما يفسر، التضخم المتسارع للمنظومة الحديثية مع إتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري وتضاعف تعداد الأحاديث من أحاد الآلاف في مسانيد أهل القرن الثاني الهجري إلى عشرات الآلاف في مسند أحمد بن حنبل في القرن الثالث، أو المسند الجامع. والواقع أن **العيب الإبستيمولوجي** الذي ينخر كل المنظومة الحديثية كما تضخمت في القرن الثالث فصاعدا هو قلب معيار الصحة وإزاحته من المتن إلى السند، فليس الحديث صحيحا أو ضعيفا بمتنه، أي مضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخريجه. وهذه الشكلية الخالصة هي المسؤولة عن **اللامعقول** الذي شحنت به المنظومة الحديثية". (ص 143- 144)

"بيد أن هامش الحرية الذي أباحه مالك لنفسه بإرساله أكثر من خُمس ما رواه من الأحاديث كان لا بد أن يُلغى وفقا لمنطق إغلاق الدوائر الذي تحكم بتطور الحضارة العربية الإسلامية طردا مع تقدم الزمن. أضف إلى ذلك أن الإرسال كان يمثل ثغرة يمكن أن يتسلل منها الشك في صحة الحديث الذي تداخلت دائرته مع الدائرة القرآنية، وكان لا بد من سدها عن طريق وصل ما أبقاه مالك مرسلا من أحاديث **الموطأ**. وهذه المهمة هي التي سيتصدى لها مصنفو الصحاح وجامعو السنن في القرن الثالث الهجري، وعلى راسهم البخاري (194-256هج)، ولكن كذلك مسلم (206-261 هج)، وأبو داود (202-275هج)، وبن ماجة (209-273هج)، والترمذي (209-279 هج)، والنسائي (215-303 هج). وهكذا وصل البخاري في **صحيحه** نحوا من أربعة وأربعين حديثا أرسلها مالك، بينما تصدى مسلم في **صحيحه** أيضا لوصل نحو اثنين وثلاثين من مراسيل مالك. أما ما فات البخاري ومسلما وصله من مراسيل مالك، فقد استدركه أصحاب السنن." (ص 145)

"بل ذهب ابن عبد البر إلى أكثر من ذلك، إذ اعتبر أن البلاغات [أي الأحاديث التي ليس لها إسناد والتي قدم لها مالك بقوله إنه "بلغه"] لا الأحاديث المرفوعة للرسول بدون إسناد فحسب، بل كذلك بعض سنن أهل المدينة التي أمسك مالك نفسه عن القول بأنه "بلغه" أن الرسول قال فيها شيئا. فمثلا، كان مالك قد قال في "باب الوصية للوارث": "السنة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث". والحال أن ابن عبد البر، في مسعى منه إلى المزيد من **الإحكام في الأحكام** على حد تعبير ابن حزم في عنوان كتابه المشهور، رفع تلك السنة المدنية إلى رتبة السنة النبوية، لا العملية فحسب، بل القولية أصلا وأساسا، وبادر إلى تسويرها بسلسلة إسناد "متينة"، فقال: "حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا محمد بن بكر حدثنا

أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت أن أبا إمامة قال سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث".[1] (ص 146)

ويلاحظ طرابيشي أن "هذا الحديث لم يكن له وجود، حتى منتصف القرن الثالث، في **صحيح** البخاري ولا في **صحيح** مسلم. وبالإحالة إلى **موطأ** مالك، لم يكن له من نصاب، حتى النصف الثاني من القرن الثاني، سوى السنة المدنية التي وجدنا مالكا يؤكد أنها "ثابتة لا اختلاف فيها". أما في القرن الأول نفسه فلم يكن الحديث عديم الوجود فحسب، بل حتى افتراض وجوده يتعارض مع نص قرآني صريح يأمر المؤمنين بالوصية للوارثين: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" (البقرة: 180). (ص 147-146)[2]

"مرة أخرى نعاود طرح السؤال: إلام نخلص من هذا كله؟ فكل شيء جرى كما لو ان مراسيل مالك اعتبرت ثغرات في حصن السنة الذي كان لمصنف **الموطأ** دور ريادي غير منكور عليه في تشييده وتعضيد دفاعاته. **والحال أن الثغرات لهي مما لا يطاق في حضارة دائرية متمركزة على نفسها**. ولقد كان مطلوبا سدها باي ثمن. وما كان لذلك ان يتم دفعة واحدة، إذ كانت كل ثغرة وكأنما تحجب ثغرة أخرى لا تغدو منظورة إلا متى سدت الأولى. وهكذا امتدت عملية وصل المراسيل المالكية من مصنفي الصحاح إلى مصنفي السنن والجوامع وصولا على **تمهيد** ابن عبد البر الذي أوصل عملية إتقان الأسانيد إلى ذروة سيسعى عبثا من سيجيئون بعده إلى تخطيها." [...] "فهامش الحرية الذي تركه لنفسه [مالك] في مداورة أسانيد الحديث كان لا بد أن يلغى. وبإلغائه تحدَّد المسار النهائي للعقل الفقهي الإسلامي كعقل يحكمه ميل وسواسي قهري إلى إغلاق الدوائر وسد الثغرات التي قد تتأدى إلى قدر من عدم الانضباط في الدوران داخل مدارات المركز." (ص 149)

الاجتهاد المالكي: دوائر مفتوحة حول النص المركزي

"حتى عندما نتحدث عن نص أول، أو نص مؤسس كما كان يطيب للراحل خليل عبد الكريم أن يقول[3]، فلا بد أن نلاحظ أن هذا النص لم يكن، في النصف الثاني من القرن الثاني الذي مارس فيه مالك اجتهاده، قد اكتمل بعد[4]. فلئن تكن مصحفة القرآن قد أخذت يومئذ شكلها النهائي، فإن المنظومة الحديثية بالمقابل سيتأخر تكوينها إلى القرن الثالث مع ظهور كتب الصحاح والسنن والجوامع. بل نستطيع أن نقول إن النص المالكي نفسه لم يكن قد أخذ طريقه إلى النور. فمالك لم يكتب ولم يدون، بل كان يكتفي بأن "يقول" و "يروي". ولن تأخذ أقواله ومروياته طريقها إلى التأسيس النصي إلا على يد تلامذة تلامذه في القرن الثالث الهجري، وفي مقدمتهم يحيى الليثي مدون **الموطأ**، وسحنون مدون **المدونَّة."**

"ولكن بصرف النظر عن مسالة التدوين، لنا أن نلاحظ أن النص الذي اتخذه مالك مركزا لدائرة اجتهاده ليس هو النص كما سيستقر في الأذهان ابتداء من القرن الثالث الهجري. فمنذ الشافعي، كما سنرى، غدا النص المؤسس محصورا بقطبين لا ثالث لهما: القرآن والحديث، أو بلغة الشافعي، الكتاب والسنة. ولا شك في أن هذين القطبين حاضران حضورا مركزيا في الاجتهاد المالكي، ولكنه ليس حضورا حصريا. فالنص المؤسس لدى مالك ليس ثنائي القطب، بل رباعي الأقطاب: من جهة أولى الكتاب والسنة بكل تأكيد، ولكن كذلك، وبقدر لا يقل من التأكيد، قول الصحابة والتابعين وعملُ أهل المدينة. ورباعية الأقطاب هذه هي التي أتاحت للاجتهاد المالكي هامشا من أكبر نسبيا في الحراك والتأويل والاستنباط، وهو عينه الهامش الذي سيوظف الشافعي كل عبقريته كما سنرى ليقلصه ويسده، وليحصر النص المؤسس في قطبية ثنائية قرآنية-

---

[1] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العلوي البكري، مؤسسة قرطبة، ج 24، ص 838

[2] [مسالة الإرث]

[3] خليل عبد الكريم، النص المؤسس ومجتمعه، دار مصر المحروسة، القاهرة 2002، ط 2

[4] لا يجوز أن يغيب عن الوعي أن النص المؤسِّس كان هو نفسه نصا مؤسَّسا. وهذا التأسيس للنص المؤسس ما زال إلى اليوم اسير اللاشعور المعرفي، ولم يوضع قيد مساءلة وإعادة بناء لمراحله المتدرجة إلا في بعض الدراسات الاستشراقية، وفي مقدمتها طبعا **تاريخ الإسلام** لنولدكه (ص 149 الهامش)

حديثية لن تلبث بدورها أن تتقلص، أو تكاد، إلى قطبية أحادية طردا مع انتصار أهل الحديث وتقديمهم المرجعية السنية على المرجعية القرآنية كما سنرى في الفصول اللاحقة." (ص 149-150)

1- الكتاب

"مع أن تقيد [مالك] بالنص القرآني مطلقة أو تكاد تكون كذلك، فإنه لا يعسر على المنقب أن يهتدي إلى ثغرات من الحرية في المقاربة المالكية لنص القرآن كما لأحكامه". ويورد طرابيشي أمثلة أهمها آية الرجم التي لم يرد نصها في المصحف العثماني: "الشيخ والشيخة فارجموهما البتة". (ص 153)

لكن هذا لا يعني أن مالك استعمل هامش "الحرية" التي كان يستغلها لتعديد مرجعيته التشريعية في اتجاه خدمة المصلحة العامة (كما نقول ونفهم اليوم)، كما قد توهم بذلك مصطلحات "الاستحسان" و"الاستصلاح". فمالك، رغم ابتداعه مبدأ المصالح المرسلة، كان في الواقع متشددا في استنباط الأحكام. ويشير طرابيشي في هامش الصفحة "أن الطبع الفقهي هو عموما – بل ابستيمولوجيا إن صح التعبير – طبع متشدد، ربما خلا الفقه الحنفي في طوره الأول على الأقل". (ص 154)

"وقد تنبه القاضي عياض نفسه إلى ميل مالك للتشدد فأفرد في ترتيب المدارك بابا على حدة جعل عنوانه: "باب شدة مالك في إقامة حدود الله تعالى". وفي هذا الباب ساق اجتهادا لإمام المذاهب خالف فيه بقية أئمة المذاهب الفقهية الأخرى في قولهم بوجوب منح ولي القتيل حق العفو عن قاتله عملا بمقتضى الآية 178 من صورة البقرة: "قال عبد الجبار بن عمر: حضرت مالكا وقد أحضره الوالي في جماعة من أهل العلم، فسألهم عن رجل عدا على أخيه حتى إذا أدركه دفعه في بئر وأخذ رداءه، وأبوا الغلامين حاضران، فقال جماعة من أهل العلم: الخيار للأبوين في العفو أو في القصاص: فقال مالك: أرى أن تضرب عنقه الساعة. فقال الأبوان: أيقتل ابن بالأمس ونفجع في الآخر اليوم؟ نحن أولياء الدم وقد عفونا. فقال الوالي: يا أبا عبد الله (مالك) ليس ثمَّ طالب غيرهما، وقد عفوا. فقال مالك: والله الذي لا إله إلا هو لا تكلمت في العلم أبدا أو تضرب عنقه... فلما رأى الوالي عزمه على السكوت قدم الغلام فضرب عنقه".[1] (ص 154-155)

ويلاحظ طرابيشي ان مالك لم يأخذ بالاعتبار الاجتهاد الإجماعي لسائر أهل العلم الحاضرين؛ ولا كون وليي دمي القتيل قد طابا بالعفو عن الابن القاتل؛ وكون القاتل والمقتول غلامان اخوان، ولا مجال لن تكون بينهما حرابة ولا سيما على "رداء"؛ كما امتنع عن التقيد بمضمون الآية 178 من سورة البقرة: " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ**".

(ويعلق طرابيشي في الهامش: "لعل ما أسميناه ب"الطبع الفقهي" المتشدد بطبيعته يتجلى هنا في موقف القاضي عياض نفسه: فهو لم يبد معنيا على الإطلاق بمشاعر الأبوين المفجوعين بالولدين، ولا صور الجمهور الذي حضر ذلك المشهد التراجيدي قد خالجه شيء من ازدواجية المشاعر التي لا بد أن تنتاب – كما في المسرح اليوناني- كل جمهور يحضر عيانيا عرضا دراميا يتصارع فيه منطق العقل ومنطق القلب، القانون المجرد والعاطفة الإنسانية المشخصة، أو حق الله وحق الانسان كما في الشرع الإسلامي نفسه، وإنما كان كل شأن أولئك الناس الذين حضروا ذلك المشهد الحي – لا المعاد بناؤه مسرحيا- وسمعوا ما سمعوا من مرافعات متضادة وعاينوا ما عاينوا من تنفيذ للحكم بضرب عنق الغلام القاتل على مرأى مباشر من الأبوين المفجوعين بالفجيعتين المتواليتين في يوم واحد، كان كل شأنهم أنهم انصرفوا و"قد طابت نفوسهم" كما

[1] ترتيب المدارك، ج2، ص 58-59

يقول القاضي عياض لأنهم رأوا مالكا "بر في يمينه إذ كان يُعلم أنه لا يحنث"، واطمأنوا إلى أنه لن ينقطع عن الإفتاء".) (ص 155)

2- الحديث

"لا شك ان مالكا هو، من وجهة النظر الإحصائية الخالصة، حديثي أكثر مما هو قرآني. فعدد الآيات التي استدل بها في **الموطأ** لا يتعدى المئة، على حين أن عدد الأحاديث التي رواها كمرجعيات – ومنها ما انفرد بروايته – قد ناهز الخمسمئة كما تقدمت الإشارة. بل تشير بعض الروايات إلى أنه كان ضمن **الموطأ** أضعاف أضعاف ذلك العدد، ولكنه آثر أن يقلصها اضعافا أضعافا."

"ولكن لئن كان مالك واحدا من المؤسسين المبكرين للمنظومة الحديثية، فأكثر ما يلفت النظر أنه – عكس المتأخرين – لم يكن أسيرا لها. ولنعني بذلك أنه كان يتشدد في شروط الرواية ويرد من الأحاديث أكثر مما يقبل، ولاسيما إن جاءت من أهل العراق [...]. إذ أنه، من وجهة النظر هذه، أخل هو نفسه بهذه الشروط من خلال إكثاره [...] من الرواية المرسلة والمنقطعة. وإنما انعتاقه النسبي من إسار المنظومة الحديثية التي كانت قيد تكوين تمثّل في مدى التزامه بحجّيتها [؟]. فمالك لم يكن يرى حرجا في الفتوى بخلاف ما قد يجيء به الحديث، وهذا عن علم وليس عن جهل، ولسان حاله في ذلك لسان تلميذه المباشر ابن الماجشون الذي حين سئل: "لم رويتم الحديث ثم تركتموه؟ قال: ليُعلم أنَّا على علم تركناه"[1] (ص 157).

وكمثال على ذلك قول مالك: "من أكل أو شرب في رمضان ساهيا أو ناسيا، أو ما كان من صيام واجب عليه، أن عليه قضاء يوم مكانه". وهذا خلاف الحديث المتواتر الذي اثبتته الصحاح والجوامع والسنن، والذي جاء فيه: "من أكل أو شرب ناسيا فإنما أطعمه الله وسقاه". وفي سنن الترمذي إضافة: "فلا يفطر، إنما هو رزق رزقه الله". (ص 157)

لكن طرابيشي يثير الانتباه إلى أن موقف مالك كان مجرد اجتهاد لأن هذا الحديث لم يكن معروفا في عصره، ورواته ممن عاش ومات بعده. "فأول من روى الحديث في **صحيح** البخاري هو عبد الرحمن عبد الله عبدان. [المتوفي] بعد مالك بأكثر من أربعين سنة، وتحديدا في عام 221 هج. كذلك فإن أول من روى الحديث في صحيح مسلم هو عمرو بن محمد الناقد. [المتوفي] عام 232هج، أي بعد أكثر من خمسين سنة من وفاة مالك". (ص 157-158)

ويفترض طرابيشي "أن حديث إفطار الصائم في رمضان سهوا ما اخترع على لسان عبدان وعمرو الناقد إلا بهدف النيل من مالك في سياق الاصطراع ما بين الفقهية أو التسفيه بأهل الرأي والانتصار لأهل الحديث". (ص 159)

3- فتوى الصحابة

"قد يكون واحد من أوسع الهوامش التي تركها مالك لنفسه مفتوحة اعتماده أقضية الصحابة وفتاويهم وأحكامهم أصلا تشريعيا، لا يتقدم بطبيعة الحال على الكتاب والحديث [...]". "ولا شك أن الأخذ بقول الصحابي ليس بحد ذاته ما يميز المذهب؛ فأئمة المذاهب الأخرى كانوا يأخذون به أيضا، ولو بتفاوت في الدرجة. ولكن ما ميز الاجتهاد المالكي أنه جعل منه أصلا قائما بذاته، وهذا إلى حد تقديمه في المرجعية على خبر الآحاد، وهو ما سيلومه عليه الشافعي لوما شديدا في **كتاب اختلاف مالك** كما سياتي البيان، متهما إياه بأنه يرد الأصل بالفرع، والأقوى بالأضعف." (ص 159-160)

وكمثال على ذلك "ففي "باب الطيب في الحج" روى مالك عن عائشة [...]، أنها قالت: "كنت أطيّب رسول الله لإحرامه قبل ان يحرم، ولحِلِّه قبل أن يطوف بالبيت". لكن مالك لم يعمل به "وأعلن عن كراهيته للتطيب في الحج استنادا على أثرين منقولين عن [...] عمر بن الخطاب أمر فيهما بالغسل من الطيب عند الحج". (ص 160)

ولا يقل حضور المرجعية الصحابية كثافة عن المرجعية النبوية في **الموطأ** لا يقل كثافة عن حضور المرجعية النبوية. وقد استدل مالك بنحو خمسمئة حديث "ولكنه استدل بمثل هذا العدد -أو أكثر- من أقضية الصحابة وأعمالهم، وفي مقدمتهم

---

[1] **ترتيب المدارك**، ج1، ص 45

عبد الله بن عمر الذي أحال إليه مئات المرات. بل أكثر من ذلك: فقد استلحق مالك الصحابيين بالتابعين، فاستدل بفتاوى عمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم [وغيرهم]." "وهو ما سيعرضه لملامة الشافعي." (ص 160-161)

4- عمل أهل المدينة

"دائرة أخرى انفرد مالك بفتحها، وأصر تلامذته من بعده على إبقائها مفتوحة ولو جزئيا، هي دائرة عمل أهل المدينة، أو "سنتهم" كما قد يجوز القول. وفي رسالته الجوابية إلى الليث يقول مالك: "الناس تبع لأهل المدينة"، إذ "إليها كانت الهجرة، وبها تنزل القرآن، واحل الحلال وحرم الحرام". وهذا النصاب التكريسي الذي ارتقت عليه المدينة في حياة الرسول لم تفقده بوفاته، إذ "من بعده قام أتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر من بعده، بما نزل بهمن فما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم. وإن خالف مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله وعمل بغيره". [...] "وواضح أن مالكا يسن هنا قانونا، فما داما "الأمصار" لا تستطيع أن تدعي لنفسها الوراثة الموقوفة على المدينة وحدها، فهذا معناه أنه لا يحق ل "أهل الأمصار" أن يذهبوا غير مذهب اهل المدينة: " لو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا فيه من ذلك في ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم".[1] (ص 161-163)

"بل لو احتكمنا إلى أقوال بعض أنصار مذهبه لتعين علينا الذهاب إلى حد القول بأنه كان يقدم عمل أهل المدينة على السنة. هكذا يسوق القاضي عياض على لسان ابن القاسم، الراوي الأول **للمدونة** عن مالك، قوله: "رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث"، وعلى لسان عبد الرحمن بن مهدي الذي قضى شطرا من عمره في مجلس مالك: "سنة أهل المدينة خير من الحديث".[2] (ص 167)

"وباستقراء مسائل مالك في **الموطأ** لا يملك المرء إلا أن يلاحظ أن السنة الأكثر حضورا فيها، بعد سنة النبي، هي سنة عمر بن الخطاب، سواء ما يتصل بالمعاملات أو العبادات" (ص 168). وبعد عمر بن الخطاب يحضر ابنه عبد الله بن عمر (ص 170).

ويخرج طرابيشي بخلاصة مفادها أن "السنة بمفهومها المالكي أكثر تعددية، وأقل انغلاقية بالتالي، من السنة كما سيفرض مفهومها الشافعي. فمرجعية مالك في السنة نبوية صحابية تابعية. أما عند الشافعي فنبوية خالصة كما سنرى. ولا شك أن بين السنة متعددة الخلايا والسنة أحادية الخلية فارقا في درجة الإلزامية، وبالتالي في درجة المرونة في التأويل والاجتهاد". (ص 171-172)

الفصل الرابع: الشافعي: تكريس السنة [150-204هـ / 767-820م]

الحجّية الإلهية للسنة

"أول ما يستوقف النظر في رسالة الشافعي، التي تقوم لأصول الفقه – حسب التوصيف الشهير للفخر الرازي - مقام منطق أرسطو لأصول الفلسفة، تكريسها لمعيارية اللغة العربية في فهم الكتاب، أي النص القرآني، بوصفه أصل أصول الفقه. لكن أول ما يستوقف النظر أيضا في موقف صاحب الرسالة مما يكرسه أصلا كبيرا ثانيا بعد الكتاب، أي السنة، هو خروجه هو نفسه على معيارية اللغة العربية." (ص 175)

[1] **ترتيب المدارك**، ج1، ص 41-43

[2] **ترتيب المدارك**، ج1، ص 45

ويتمثل هذا الخروج في معنى كلمة "الحكمة"، إذ ألبسها الشافعي معنى مخالفا للمعاني التي وردت بها في الآيات القرآنية الواحدة والثلاثين التي ذكرت فيها، فصارت الحكمة تعني السنة و حصرا "سنة رسول الله". فالشافعي "بدلا من أن يستقرئ الآيات الإحدى والثلاثين استقراء تاما، أو حتى ناقصا، غيب عن وعي قارئه أربعا وعشرين آية وأحضر له سبع آيات ليلبسها من خلال ذلك التغييب وهذا الإحضار المعنى الذي أراد، لسبب سيتضح حالا، إلباسه إياها. ففي البيان الرابع من أبواب كيف البيان الخمسة – وهي الأبواب التأصيلية للأصول في **الرسالة** – قال الشافعي: "كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنَّة رسول الله"[1](ص 176-177).

والشافعي، "المصر سلفا على المرادفة بين الحكمة والسنة، يرى أن الحجة البالغة على صحة هذه المرادفة هي كون القرآن لا يأتي له ذكر في الآيات السبع[2] إلا مقرونا بالحكمة التي لا يمكن لها في هذه الحال إلا أن تكون "سنة رسول الله". والحال أنه لم يأت ذكر للقرآن في الآيات السبع التي يستشهد بها الشافعي، ولا كذلك في باقي الآيات الأربع والعشرين التي تعمد ألا يستشهد بها، وإنما ما جاء ذكره مقرونا بالحكمة هو الكتاب حصرا. والكتاب في النص القرآني ليس هو بالضرورة القرآن، ولا سيما في الآيات التي يأتي فيها ذكره مقرونا بالحكمة. وبالإضافة إلى الآيات السبع التي أوردها الشافعي ثمة سبع آيات أخرى ورد فيها اسم الكتاب مقرونا بالحكمة وأغفلها الشافعي مع ذلك لسبب لن يخفى على القارئ إذا ما انتقل من حال الإغفال، وبالتالي الاستغفال التي أراد الشافعي حبسه فيها، إلى حال الاستقصاء وإعمال الفكر بدلالة الآيات السبع التالية [آل عمران: 48 و79 و81؛ المائدة: 110؛ النساء: 54؛ الجاثية: 16؛ الأنعام: 89] " (ص 178-180)

"ومن هذه الآيات جميعا، يتضح أن "الكتاب" في القرآن ليس هو القرآن حصرا، كما توحي قراءة الشافعي. فالكتاب لفظ عام يشمل القرآن بكل تأكيد، ولكن أيضا كل ما سبقه إلى النزول على أنبياء آخرين من أقوام أخرى وبألسنة أخرى. ومن تلك الآيات السبع جميعها يتضح أيضا أن "الكتاب والحكمة" صيغة ثنائية تحيل لا إلى الرسالة المحمدية حصرا، بل إلى الرسالة النبوية عموما ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء والمرسلين تبدأ بإبراهيم وتمر بعيسى وتنتهي بمحمد." (ص 178-181).

"وفي النص القرآني نفسه لا يرد أي ذكر ل "سنة رسول الله". بل السنة هي حصرا "سنة الله" التي ليس لها "تبديل" أو "تحويل"، أو "سنة الأولين"، أي ما سنه الله لهم وما أنزل بهم من عذاب لكفرهم. وحتى عندما ترد السنة في النص القرآني مضافة إلى "الأولين"، وليس إلى الله، فإنها لا تكون في هذه الحال إضافة فاعلية، بل إضافة مفعولية. فهم للسنة **موضوع**، لا ذات، **مفعول لا فاعل**. ف "سنة الأولين"، التي ترد في النص القرآني في أربع آيات، إنما هي السنة التي يمضيها الله فيهم بما يكتبه لهم من عذاب لعدم تصديقهم مرسليه من السلالة الإبراهيمية. وبتعبير القرآن نفسه: إنها "سنة الله التي قد خلت من عباده" (غافر 85). ذلك أنه ليس من نصاب لبشر في القرآن –بمن في ذلك الرسول – غير أن يكون **مسنونا له**. أما **السّان** فهو الله نفسه، وليس لغيره أن يكون سانا. ومن هنا أصلا الغياب الكبير في القرآن لتعبير "سنة رسول الله"، رغم أن هذا الغياب قد جرى هو نفسه تغييبه في رسالة الشافعي، كما في جميع كتب الأصول والفروع والتفسير." (ص 182-183)

"والواقع أن تكريس السنة شريكة في المصدر كما في الجوهر للكتاب، وبالتالي في الأهلية التشريعية، يقوم لكل مشروع الشافعي في **الرسالة** مقام العمود الفقري. وكل ما تبقى من **الرسالة** بعد ذلك هو محض تفاصيل، أو إذا تمسكنا باستعارة العمود الفقري: محض لحم لكسوة العظم." (ص 183)

---

[1] الشافعي، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر المصورة، ص 40-50

[2] [التي أوردها الشافعي في **الرسالة**، ص76-78، والتي أثبتها طرابيشي في الصفحتين 177-178. وهذه الآيات هي: البقرة: 129 و151 و231؛ آل عمران: 164؛ الجمعة: 2؛ النساء: 113؛ الأحزاب 34]

"وبديهي أن الشافعي، المتأخر زمانه نسبيا، لم يكن أول من عمد السنة وحيا. فلقد سبقه إلى ذلك أهل الحديث، بل بعض أهل الفقه مثل الأوزاعي [88-157هج/707-774م] الذي روى عن حسان بن عطية أنه قال: "كان الوحي ينزل على رسول الله، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسره". وقد أورد الشافعي بنفسه في "كتاب النكاح" من **الأم** أقوالا لثلاثة من المتقدمين عليه – لم يسمهم – من "أهل العلم" ذهبوا كلهم إلى اعتبار سنة الرسول وحيا أو، على أي حال، ضربا من الوحي." (ص 185)

"ولكن رغم وجود متقدمين على الشافعي من "أهل العلم" سبقوه إلى القول بوحي السنة، فإن أقوالهم كانت ستبقى مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك لولا أن الشافعي أسسها في جسم نظري متماسك". فالشافعي هو "أول من جعل النصاب الابستيمولوجي للكتاب والسنة واحدا في المرجعية كما في الحجية". (ص 186)

"ولكن لئن يكن الشافعي قد استحق على مجهوده هذا تلقيبه ب"ناصر السنة"، فهذا لا يعني أن مشروعه في "قرأنة" السنة لم يصطدم بأي مقاومة. فبعض معالم هذه المقاومة، التي تمت تصفيتها تصفية نهائية في القرون التالية على إثر هزيمة المعتزلة واكتساح أهل الحديث لكل الساحة الفقهية، نستشفها من كتاب الشافعي نفسه، وتحديدا في **"الرسالة"** و **"الأم"** [كتابا الشافعي اللذان أملاهما]. وقد صدرت هذه المقاومة عمن يمكن تسميتهم ب "القرآنيين"، وإن كان يصعب تحديد هويتهم بعد محق آثارهم، ونقصد ب "القرآنيين" من اعتبروا **الكتاب** وحده، دون السنة المستلحقة به، المرجع الوحيد في البيان الإلهي. وقد ضمن الشافعي "كتاب جماع العلم" من "الأم" إشارة صريحة إليهم في معرض الرد عليهم وإثبات حجية السنة في باب أفرده تحت عنوان "باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها" [أي الأحاديث]. وهذا نص ما قال:

"قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه[1]: أنت عربي، والقران نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدرى بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها لو شك فيها شاك وقد تلبس عليه القران بحرف منها، استتبته، فإن تاب وإلا قتلته. وقد قال عز وجل في القران: "تبيانا لكل شيء"، فكيف جاز... عندك حديث ترويه عن رجل آخر عن آخر عن آخر، أو حديثين أو ثلاثة، حتى تبلغ به رسول الله (ص)، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدا لقيتموه، وقدمتموه في الصدق والحفظ، من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم: أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا، ووجدتكم تقولون، لو قال رجل لحديث أحللتم به وحرمتم: لم يقل هذا رسول الله (ص)، إنما أخطأتم أو من حدثكم، وكذبتم أو من حدثكم، لم تستتيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا بئس ما قلت، أفيجوز أن يفرَّق بين شيء من أحكام القران، وظاهره واحد عند من سمعه، بخبر مَن هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطون بها وتمنعون بها؟[2]" (ص 186-81)

وعندما كان "يصطدم الشافعي "بأحاديث "صحيحة" على شرطه تنقض دعواه عن المصدر الإلهي للسنة وتؤكد على العكس على بشريتها وبشرية الرسول الصادرة عنه، فإنه لا يعدم وسيلة للالتفاف على مضمونها المناقض، متوسلا إلى ذلك بما سنسميه **بالعقل التخريجي**"، وهو عقل نمطي يتحكم بكل "الابستيمولوجيا الحديثية" كما سنرى لاحقا مع ابن قتيبة". (ص 189) ومن الأمثلة على ذلك الحديث الذي يقول: "ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله". فكان رد الشافعي الباتر: ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغُر ولا كبر، وهذه أيضا رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء". ويعلق طرابيشي أنه "لا يعسر علينا أن ندرك أن الشافعي لم يرفض الحديث لأنه منقطع الرواية – فما أكثر ما احتج هو نفسه بالرسلات والمنقطعات! – بل لما يرسمه من علامة استفهام حول أطروحته المركزية عن مماهاة السنة للكتاب". (ص 188)

---

[1] يذهب محمد الخضري إلى أن المعنيين بهؤلاء "الأصحاب" المعتزلة، ولكن لا يستبعد أيضا ان يكونوا من الخوارج.

[2] **"الأم"**، ج 7، ص 287

ثم يورد طرابيشي عدة أحاديث حول بشرية الرسول وقابليته للخطأ، منها "عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر، وإني قد اتخذت عنك عهدا لن تُخلِفَنيه: فأيما مؤمن آذيته أو سببته أو جلدته، فاجعلها له كفارة وقربة تقرّبه بها إليك يوم القيامة" (مسلم) (ص 191). ويعلق طرابيشي قائلا: "إن عظمة هذه الأحاديث المنسوبة للرسول تكمن تحديدا في تثبيت انتمائه إلى **الشرط البشري** وإلى لازمة هذا الشرط التي لا تقبل انفكاكا عنه: **الخطأ البشري**." وملاحظا أيضا أن الأحاديث الخمسة والستين التي تتحدث عن بشرية الرسول تخضع هي بدورها إلى شروط الصحة التي حددها أهل الحديث. (ص 192)

"وما لم يتدخل **العقل التخريجي** ليخلط الحدود بين الحق والباطل وليعتسف في التأويل فلا مجال للشك في أن تلك الأحاديث الخمسة والستين – التي يستشهد الشافعي ببعضها أصلا – ترسم علامة استفهام كبرى حول دعوى صاحب **الرسالة** عن "وحي السنة". فليس الغضب والرضا، والنسيان والاستدراك، والحكم بالظاهر والمسموع كما في التقاضي، والعقاب بالخطأ سبا أو جلدا، واستنزال اللعنة والدعاء بغير ذنب كما في حديث عائشة وأم سليم، وإبداء الرأي في ما لا علم فيه لمبديه ولا خبرة له به كما في حديث تأبير النخيل، ليس كل ذلك من نصاب وحي ذي مصدر إلهي. بل ذلك نصاب الشرط البشري بنقصه وقصوره عن إدراك مراتب الكمال. والأحاديث الخمسة والستون تؤكد، ولا تلغي، الصورة القرآنية لرسول بشر "**وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ۙ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا**" (الفرقان: 7)، ولسان حاله يقول، أو مأمورا إلهيا بأن يقول: "**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ**" (فصلت: 6). وصحيح أن هذه الآية، وكذلك الآية 110 من سورة الكهف، تخصصان المثلية البشرية للرسول باستثناء واحد وهو أن **يوحى إليه**، إلا أن هذا الاستثناء عائد إلى لحظات الوحي دون غيرها.[...]. والحال أن هذه المثلية البشرية هي ما يريد صاحب **الرسالة** أن ينفيه. فعنده أن الرسول هو في حالة وحي دائم، وكلما نطق وكيفما نطق فإنما ينطق عن وحي. وعلى هذا النحو تغدو السنة قرآنا بعد القرآن. ولكن أليس من شأن "قرأنة" السنة أن تتأدى إلى "تسنين" القرآن؟ وبالفعل، سوف نرى أن الشافعي لن يتردد في أن يقول – على الأقل كما قوِّل – إن "السنة حاكمة على القرآن"، هذا إن لم تكن ناسخة له طبقا للفرضية التي ستكتب لها الغلبة بعد الشافعي. فما دام كل ما يصدر عن الرسول من قول أو فعل أو حتى سكوت إنما يصدر عن وحي، فمعنى ذلك أن كل مسافة فاصلة بين القرآن والسنة قد انتفت، وانتفت معها المثلية البشرية للرسول [...]" (ص 194-192)

ومن هذا التحليل يستنتج طرابيشي: "أفنغالي إذا قلنا إن الشافعي نفذ انقلابا حقيقيا على الصعيد اللاهوتي والإبستيمولوجي معا عندما جعل للسنة الرسولية البشرية نصابا إلهيا وبوأها منزلة الأصل مع **الكتاب** وكرسها شريكة له في التحكم بمصائر كل العقل في الإسلام، سواء منه العقل الديني أو العقل المعرفي؟" (ص 194)

"وعندما يقال لنا إن الشافعي كان لعلم الشرع ما كانه أرسطو لعلم المنطق والخليل لعلم العروض، فلا بد أن نلاحظ أن هذه المماثلة التي كان الفخر الرازي أتقن حبكتها، وأعاد أحمد أمين – ومن بعده الجابري – إدخالها إلى الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة، إنما هي مضللة. فالدور الذي اضطلع به الشافعي لم يكن مجرد دور المنظم الذي يصوغ في قانون كلي ما يعرفه سائر الناس بمحض الطبع. [...] ولم يكن دوره الانقلابي في مجال أصول الشريعة بأقل من ذاك الذي اضطلع به معاوية في مجال تاريخ السياسة بتأسيسه الخلافة الأموية أو أبو العباس السفاح بتأسيسه الخلافة العباسية. فمن بعده لن يعود أي شيء على الصعيد اللاهوتي والمعرفي كما كان من قبله. فالسنة صارت **كتابا مع الكتاب** وأحيطت بمثل هالة الوحي التي تحيط بالتنزيل. ولعل مثل هذا الانقلاب التأليهي في الإسلام لا يجد ما يناظره في تاريخ الأديان سوى الانقلاب الذي شهدته المسيحية في القرن الرابع الميلادي عندما جرى، مع تنصر الإمبراطورية الرومانية، تنصيب المسيح إلها ابنا مشاركا في الجوهر للإله الأب. ولكن مع هذا الفارق: فبدلا من تأليه شخص الرسول، جرى تكريس المصدرية الإلهية لسنته – أو

كلمته حسب التعبير المسيحي الوارث ل "اللوغوس" الإغريقي – وهذا أقصى ما كان يمكن أن يتقبله دين كالإسلام قام في أساسه على التوحيد التجريدي [...]" (ص 194-195)

حجية خبر الواحد (منهج المماثلة)

"قد لا نغالي إذا قلنا إن الشافعي لم يكن مؤسسا لعلم أصول الفقه في الإسلام فحسب، بل كان كذلك، وقبل ذلك، مؤسس نظرية المعرفة في الإسلام" (ص 195).

"وبالفعل، إن يكن الشافعي قد خصص الشطر الأول من "الرسالة" لتكريس **الحجية الإلهية** للسنة، فقد خصص الشطر الثاني منها لتكريس **الحجية الابستيمولوجية** لخبر الواحد من السنة إياها. ولئن يكن الشافعي توسل في إثبات الحجية الإلهية بمنهج **المطابقة**، اللامشروعة دلاليا ومعجميا، بين الحكمة المنزلة طبقا للنص القرآني وبين السنة الموضوعة على لسان النبي أو المنسوبة إلى فعله، فقد لجأ في إثبات الحجية الابستيمولوجية لهذه السنة إلى منهج لا يقل لا مشروعية هو منهج **المماثلة**، بل **المشابهة** التي لا أساس لها سوى القياس الناقص". فمنذ كتاب **"الأم"**، وفي "باب حكاية قول رد خبر الخاصة"، كان الشافعي أجرى تمرينا أوليا، من منظور نظرية المعرفة، لإثبات حجية خبر الواحد. ولكن ما كان محض "لعثمة" في كتاب **"الأم"** أخذ شكل تأسيس نظري متكامل في كتاب **"الرسالة"**، من خلال الباب المطول الذي أفرده في أكثر من ثلاثمئة فقرة تحت عنوان "باب خبر الواحد". (ص 196)

"والحال أن ما يفاجئ قارئ "الرسالة" أن المشروطية التي يضعها الشافعي لقبول الرواية (رواية الواحد) هي أدنى بكثير من المشروطية التي وضعها النص القرآني لقبول الشهادة (أربعة في الزنا؛ اثنين – أو رجل امرأتين-في الأموال والوصية والطلاق وقياسا على ذلك في القصاص وسائر الأقضية) [...]. "والحال أيضا أن الشافعي، في الوقت الذي لا يجيز فيه "شهادة شاهد وحده"، يصرح ب "قبول خبر الواحد"، ويعضد تصريحه هذا بالقول: "أقبل في الحديث الواحد والمرأة، ولا أقبل واحدا منهما وحده في الشهادة". "وهكذا يتضح للحال لماذا أصر الشافعي على التبيين لمحاوره الافتراضي التزامه بمبدأ المماثلة لا المقايسة. فلو كان قاس الرواية على الشهادة لكان ملزما بألا يقبل بخبر (...) إلا إذا رواه اثنان. [...]". (ص 177-178)

"على أن الأمر لا يقتصر على **الكم**، بل يطال **الكيف**. فالتهاون الكمي من جانب الشافعي في مشروطية قبول خبر الواحد، الذي يلزم به الأمة بامتدادها المكاني والزماني في حلالها وحرامها، يقارنه تهاون كيفي". [...] و "في سياق هذا التهاون الكيفي يصرح الشافعي بقبول خبر الواحد ولو كان منقطعا أو مرسلا، وإن جعل لقبوله هذا بعض الشروط، وإن سلم أيضا لمحاوره الافتراضي بأن "لا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به [=المنقطع المرسل] ثبوتها بالمتصل" [**الرسالة** ص 464]. ولا يكتفي الشافعي بالإعلان النظري عن قيام الحجة بالمنقطع والمرسل، بل يمارس ذلك ويلزم نفسه بهذه الحجية في أكثر من موضع من **الرسالة** حيث يسوق أخبارا أحادا فيها انقطاع وإبهام وجهالة." وكمثال على ذلك يورد طرابيشي مجموعة من الأحاديث تبتدئ ب "أخبرنا من لا أتهم عن..."، و "أخبرنا الثقة من أهل العلم..."، ... (ص 199)

و "دوما من منطلق منطق المماثلة – ذي القوة الإقناعية لا البرهانية كما يقول أرسطو – لا يتحرج [الشافعي] من رسم علامة مساواة، من حيث الحجية، بين حبر الواحد وبين نبوة الأنبياء التي تقوم فيها الحجة بالواحد فالواحد منهم على التوالي. وهكذا يفرد الشافعي بابا على حدة تحت عنوان "الحجة في تثبيت خبر الواحد" ليثبت أنه في تاريخ النبوة والأنبياء، كما يورده النص القرآني، دليل على ما يذهب إليه من أن الحجة "تقوم بالواحد قيامها بالأكثر": "في كتاب الله تبارك وتعالى دليل ما وصفت: قال الله: "إنَّا أرسلنا نوحا إلى قومه"،[...] وقال: "وأوحَينا إلى إبراهيم وإسماعيل"، وقال "وإلى عاد أخاهم هودا" [...] (ص 201)

ويعلق طرابيشي قائلا: "ولنقل حالا أننا لسنا هنا أمام مماثلة تامة القياس، ولا حتى ناقصة القياس. وإنما هي مماثلة مغلوطة القياس، والتغليط فيها متعمد بهدف الإيهام والتلبيس النفسي." [...] "فالنبي يستمد مصداقيته لا من واحديته، بل من دليل المعجزة. وما من نبي بُعث، في المأثورات الدينية للأمم والثقافات جميعا، إلا ومعه دليل المعجزة لأنه برهانه الوحيد على أنه مبعوث وعلى أنه صادق في ما يدعيه لنفسه من مبعوثية." (ص 202)

آلية الناسخ والمنسوخ[1]

"لا شك أن الشافعي لم يكن أول من تكلم في الناسخ والمنسوخ، ولكنه بلا شك أول من أسسها في آلية قائمة بذاتها" (ص 207). وبتأسيسه لآلية الناسخ والمنسوخ، يكون الشافعي "قد أطلق من قمقمه عفريت التلاعب بالنص القرآني. **إذ ليس القائل الإلهي لهذا النص هو من يحدد ما هو الناسخ وما هو المنسوخ من الآيات، بل هو المؤول البشري لهذا النص.** فحيثما وُجد تعارض أو تناف في المعنى، أو حتى مجرد اختلاف، أمكن لهذا المؤوِّل أن يحذفه من خلال تشغيل آلية الناسخ والمنسوخ. ولسوف نرى أن هذه الآلية لن تشغل مع الأسف إلا لصالح إفقار النص القرآني لا إغنائه، وإغلاقه وتصليبه لا تفتيح مسامه، ولا سيما في العصر الذي سيعمِّده رجالات النهضة باسم "عصر الانحطاط"". (ص 208)

"ومع ذلك فلنذكر للشافعي أنه، وإن يكن هو المؤسس النظري لآلية الناسخ والمنسوخ، فقد امتنع، أو "لم يجرؤ"، على حد تعبير أحمد بن حنبل، أن يقول أن السنة ناسخة للقرآن، وهو ما لم يتردد الذين سيأتون من بعده على اجترائه كما سنرى". لكن هذه الجرأة تستمد منطلقها من مسلمة الشافعي التي تقول أن السنة موحى بها مثلها مثل الكتاب، "إذ الكل من عند الله" كما سيقول الغزالي. والحال أنه ما دامت السنة، كما الكتاب، من وحي الله، وما دام الوحي ينسخ بعضه بعضا، فلماذا التفريق في المكانة بعد التوحيد في المصدر، ولماذا يمتنع على الموحي الإلهي بالكتاب والسنة أن ينسخ الأول بالثانية كما الثانية بالأول؟" (ص 209)

أ - نسخ القرآن بالسنة

[...] "ذلك أن طبيعة المنطلقات النظرية للشافعي _ إن جاز التعبير - تركت المجال مفتوحا لنوع من الانزياح، أو حتى الانزلاق نحو نسخ الكتاب بالسنة عند الانتقال إلى التطبيق." ويقدم طرابيشي شاهدين على ذلك.

يتعلق الشاهد الأول بالوصية للوارث: فالآية 180 من سورة البقرة: **"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"**، والآية 240 منها: **"وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ "**. فقد حول الشافعي هاتين الآيتين المحكمتين التي يتطابق مدلولهما على منطوقهما إلى آيتين متشابهتين تحتاجان إلى تدخل من خارج النص لتنطقا بدلالة معاكسة لمنطوقهما. وهذا الدخيل هو الحديث القائل: "لا وصية لوارث". (ص210-211)

ويخصص طرابيشي عدة صفحات لمناقشة هذا الحديث (من الصفحة 211 إلى 213). فهذا الحديث لم يدرجه مالك ضمن الأحاديث بل في عداد سنة أهل المدينة، وقد قيد مالك إطلاق الحديث بقوله: "السنة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا يجوز وصية لوارث إلا أن يجيز له ذلك ورثة الميت" (**الموطأ**، 1497) (ص 215). كما أن البخاري ومسلم

[1] [يخصص الجابري في "فهم القرآن الحكيم. . . " (القسم ثلاثة)، بعد تفسيره لسورة البقرة "استطرادا" عنوانه "مسألة النسخ في القرآن" (ص 93-96) يمكن تلخيص فكرته العامة في الفقرة التالية: "إذا نحن غضضنا الطرف عن الجدل في هذه الأمور لأن مجاله العقيدة (علم الكلام)، وحصرنا النسخ في أحكام الشريعة وحدها فإننا لا نملك إلا أن نلاحظ أن هناك، في هذا الميدان، ما يبرر الطعن في كثير مما كتب وقيل في موضوع النسخ. يأتي على رأس ذلك المبالغة في استعمال هذه المقولة إلى حد التكلف. ثم هناك خلط بين مقولة النسخ هذه وبين مقولات أخرى مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمبهم والمعين. فكثيرة هي الآيات التي جاءت في صيغة العام أو المطلق أو المبهم أو المجمل، فخصصت أو قيدت أو بينت بآيات أخرى، فاعتبر كثير منهم هذه ناسخة وتلك منسوخة، وهذا شيء ينطوي على تجاوز كبير: فالعالم والمطلق والمبهم والمجمل صيغ لفظية تقع موقع الكلي أو الجنس، أما الخاص والمقيد والمفصل، فهي صيغ تقع في موقع الجزئي والمفرد. والجزئي لا ينسخ الكلي كما لا ينسخ المفرد الجنس. فإذا اعتبرت هذه الأشياء تقلص مجال الناسخ والمنسوخ إلى حد كبير." (ص 94-95)]

لم يدرجاه في صحيحيهما. ويصرح الشافعي أنه اعتمد نقل "أهل المغازي" في حين أنهم كانوا موضع تشكيك من قبل أهل الحديث. وقد "لخص ابن حنبل، الناصر الأكبر للسنة بعد الشافعي، موقف أهل الحديث من أهل المغازي فقال: "كنا إذا روينا في الحلال والحرام تشددنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا، والذي ذهب إليه كثير من أهل العلم الترخص في الرقائق وما لا حكم فيه من أخبار المغازي وما يجري مجرى ذلك، وأنه يُقبل منها ما لا يُقبل في الحلال والحرام لعدم تعلق الأحكام بها" (ص 213).

أما الشاهد الثاني فيتعلق بحكم الزنا. "فالشافعي يسوق أولا نص الآيتين 15 و 16 من صورة النساء: **"وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا"، "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا ۖ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا"** ثم يقرر أن هاتين الآيتين نسختا بالآية الثانية من سورة النور: **"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"** إذ نصت على الجلد بدلا من "الحبس والأذى". ويتساءل طرابيشي: "أنحن أمام نسخ حقا؟ فالشافعي، إذ يقرر أن حكم الحبس والأذى قد نسخ بحكم الجلد، يغيب عن وعي قارئه أولا أن الأذى [...] إنما يعني أصلا الجلد.[...] وما يغيبه الشافعي عن وعي الشافعي قارئه ثانيا أن الآية الثانية من سورة التي نصت على الجلد لها، في السورة نفسها، تتمة طويلة تتمثل بالآيات 21-3. وفي هذه الآيات يتضح أن الجلد لا يسري إلا على من ثبت اقترافه الزنا بشهادة أربعة شهود. أما إذا لم يتوفر أربعة شهود، فإن الجلد يعلق، وتتدخل للفصل بين الزوجين آلية أخرى هي اللعان." (ص 220)

"لكن في الوقت الذي يعسر علينا أن نسلم للشافعي بوجود نسخ للقرآن بالقرآن في آيات عقوبة الزنا في سورتي النساء والنور، يفاجئنا بمصادرة أخرى أصعب قبولا بكثير من منظور إبستيمولوجيا التنزيل بقدر ما يترتب عليها جواز لنسخ القرآن بالسنة. هكذا يقول في استدلال هو من أطول ما جاء في **الرسالة** من استدلالات:

"نسخ الله الحبس والأذى في كتابه فقال: **"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ [وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ]**[1]. فدلت السنة على أن جلد المائة للزانيين البكرين. أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن الصامت أن رسول الله قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" [...] (ص 220-221)

"وأول ما سنلاحظه هنا هو أن هذا الحديث، الذي يحتج به الشافعي لينسخ حكم عدة آيات قرآنية، هو نموذج تام لخبر الواحد".[...] وأنه "يعاني من عيب الانقطاع. فالحسن البصري ما كان له أن يروي عن عبادة بن الصامت لأن هذا الأخير كانت وفاته سنة 34 هج، وفي ذلك التاريخ كان الحسن البصري، المولود سنة 22 هج دون الثانية عشرة من العمر. ولكن الشافعي لم يستطع أن يسد ثغرة هذا الانقطاع بأن جعل في سلسلة الإسناد الثانية بين عبادة بن الصامت والحسن البصري راوية وسيطا هو حطان الرقاشي إلا مقابل فتح ثغرة أخرى في السلسلة عينها إذ ابتدأها بمبهم فقال: "أخبرنا الثقة من أهل العلم...". وقد حاول بعض الرواة المتأخرين عن الشافعي أن يسدوا الثغرة فقال أبو العباس الأصم في **المسند** الذي جمع فيه حديث الشافعي ما نصه: "سمعت الربيع بن سليمان يقول: كان الشافعي رضي الله عنه إذا قال "أخبرني الثقة" يريد يحيى بن حسان"[2]. ولكن محاولة التخريج هذه لا تصيب هدفها لأن يحيى بن حسان، الذي يفترض في هذه الحال أن يكون هو "الثقة" الذي روى عن يونس بن عبيد، ولد سنة 139 هج[3]. والجدير بالذكر على كل حال أن بعض أهل الفقه والتفسير،

---

[1] [الجزء من الآية بين معقوفين لم يرد في الاستشهاد]

[2] **مسند الشافعي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 80

[3] ندين بهذه الملاحظة النابهة لمحقق الرسالة الراحل محمد أحمد شاكر في هامش فتحه في أسفل الصفحة 132 تعليقا على المبهم الذي في سلسلة الإسناد الثانية.

ومنهم الطبري نفسه، قد ضعفوا حديث عبادة بن الصامت لا لوهي في إسناده فحسب، بل كذلك، وأساسا، لتعارضه في مضمونه مع أحاديث أخرى رويت عن النبي. فعبادة جمع في حديثه بين الجلد والرجم في عقوبة الثيب، في حين أن الخبر المنقول عن النبي في أحاديث أخرى أنه "رجم ولم يجلد". (ص 222)

"والحال أن أول ما يفاجئنا في الصدد الذي نحن فيه أن الشافعي هو نفسه من ينقض قوله **النظري** نقضا عنيفا عندما ينتقل إلى التشغيل العملي لآلية الناسخ والمنسوخ. فالشافعي يقول ويكرر القول إن "سنة رسول الله... لا تخالف أبدا كتاب الله" (الرسالة ص 198)، وإنها "تبع لكتاب الله ... ولا تخالف كتاب الله أبدا" (الرسالة ص 146). وإنها "لم تكن لتخالف كتاب الله، ولا تكون إلا تبعا لكتاب الله (ص 223). والشافعي يقول ويكرر القول: "لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله" (ص 104). و"من قبل عن رسول الله فعن الله قبل" (ص 33). (ص 224)

و "المسكوت عنه في آلية النسخ كما يعملها مبضع الشافعي في النص القرآني هو أن المنسوخ ليس فقط حكم الزنا كما نص عليه القرآن، بل أيضا وأساسا جدلية التوبة البشرية والرحمة الإلهية التي تترجع أصداؤها في ما لا يقل عن مئتي آية قرآنية. فالشافعي، بنسخه حكم الحبس والأذى – الذي يبقى متسامحا نسبيا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار واقع قسوة البشر في عصر النبوة ومجتمع النبوة – واستبداله إياه بالرجم مع الجلد، قد أوقف أيضا جدلية التوبة والرحمة عن الاشتغال: فباب التوبة، وبالتالي الحياة، يكون قد أوصد نهائيا أمام المرجوم، كما أن الراجم يكون قد تخلق له قلب من حديد لا يعود يتأثَّم معه من إشباع مكبوته السادي الموروث عن ما قبل التاريخ الإنساني." (ص 228)

ب - **نسخ السنة بالسنة**

"لا يبدو أن آلية الناسخ والمنسوخ الشافعية تقف عند حد. بل هي أشبه ما تكون بآلية دائرة على نفسها. فبعد أن نسخ مصنف **الرسالة** القرآن بالقرآن بتوكيده أن الآية الثانية من سورة النور نسخت الآيتين 15 و16 من سورة النساء، وبعد أن نسخ القرآن بالسنة بتوكيده أن حديث الرجم نسخ آية الجلد، نراه يعمد إلى نسخ السنة بالسنة، أو بتعبير أكثر مطابقة السنة القولية بالسنة الفعلية، بتوكيده أن **واقعة** الرجم قد نسخت **حديث** الرجم. وهكذا لا يكون الناسخ قد صار منسوخا فحسب، بل يكون ناسخ المنسوخ الذي كان ناسخا قد صار بدوره منسوخا. والقاعدة في لعبة الناسخ والمنسوخ الدائرة على نفسها هذه تحكيمُ ما يفترض أنه "نزل" بعد بما يفترض أنه "نزل" قبلٌ من قرآن أو حديث، وهو تحكيم متحكَّم به إلى حد كبير من قبل مداور آلية الناسخ والمسوخ: إذ لئن توفرت بعض المعطيات التاريخية حول زمن نزول بعض الآيات القرآنية، فإنها تغيب غيابا شبه تام بالمقابل بصدد زمنية الأحاديث المنسوبة إلى النبي، ولا سيما أن البدء بتدوينها تأخر عن تدوين القرآن قرنا ونيفا وامتد على حقبة قرنين ونيف." (ص 231)

فالشافعي يقول: "فلما رجم النبي ماعزا ولم يجلده، وأمر أنيسا أن يغدو على امرأة الأسلمي، فإن اعترفت رجمها، دلَّ على نسخ الجلد عن الزانيين الحرين الثيبين، وثبت الرجم عليهما، لأن كل شيء أبدا بعد أول هو آخر" (**الرسالة** 132).

ويعلق طرابيشي قائلا: "وواضح هنا ما هو موضوع النسخ هذه المرة. فبمقتضى حديث عبادة بن الصامت كانت عقوبة الثيب "جلد مائة والرجم". ولكن حسب السنة الفعلية للرسول حينما "رجم ماعزا ولم يجلده"، وحينما رجم امرأة الأسلمي ولم يجلدها، فقد انتسخ حكم الجلد والرجم للزاني الثيب ليقتصر على الرجم وحده دون الجلد، مع أن النبي نفسه هو كان جمع بينهما في حد الثيب بمقتضى حديث ابن الصامت. وبذلك تكون سنة النبي الفعلية، حسب تأويل الشافعي، قد نسخت سنته القولية، مع أن هذه كانت نسخت القرآن نفسه كما رأينا. فلتكن لنا وقفة إذا مع قصة رجم ماعز والأسلمية التي هي ، كما سنرى للحال، **قصة** بكل ما في الكلمة من معنى." (ص 232)

ويخصص طرابيشي اثنى عشرة صفحة (من الصفحة 232 إلى الصفحة 246) لتفحص مصادر "قصة" رجم ماعز والغامدية، مبتدئا بالقول: "إن أول ما يلفت النظر في قصة أول هذين المرجومين، ونعني ماعز بن مالك الأسلمي، انعدام أية إشارة إليها في كتب السيرة والتاريخ مع أنه يفترض فيه أن يكون أول مرجوم في الإسلام. أضف إلى ذلك أن الرجم **حدث مشهدي**، ولو حدث فعلا لكان ينبغي أن يحتل موقعا ثابتا له في سجلات الوقائع كما في الذاكرة الجمعية." (ص 232). وكذلك الأمر فيما يتعلق بقصة "الغامدية" التي يزعم أنها أول مرجومة في الإسلام. "فههنا أيضا تحضر هذه "الزانية" في كتب الحديث والفقه لتغيب غيابا كاملا في كتب السيرة والتاريخ." (ص 237)

"ولكن كثافة حضور ماعز بن مالك في المدونة الحديثية لا يعادلها شيء ككثافة الاختلاف، إلى حد التناقض، في رواية قصة رجمه". فمن قائل أن ماعز أتى تلقائيا إلى الرسول، ومن قائل أنه أُتي به إليه. ومن قائل أنه هو من أبلغ بواقعة زناه، ومن قائل أن الرسول علم بذلك فأرسل يستدعيه. وهناك اختلاف حول مكان الرجم، البعض يقول بالمصلى وآخرون يقولون في مقبرة الحرة (بقيع الغرقد)؛ وهناك من يدعي أن الرسول كان حاضرا، وآخرون أنه لم يكن حاضرا؛ والبعض يقول أنه حفرت له حفرة، وآخرون بأنه رجم وهو يجري؛ وينفرد الدارمي بالقول بأن الرسول شارك في الرجم. (ص 233)

وينبه طرابيشي إلى أن "الصناعة الفقهية" لا تكاد تخفى في الأحاديث التي تناولت هذا الموضوع. "فطبقا لرواية مسلم عن ابن بريدة عن أبيه قال: "جاء ماعز بن مالك إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله طهرني، فقال النبي (ص): ارجع استغفر الله، فرجع غير بعيد... حتى إذا كانت الرابعة قال رسول الله: فيم أطهرك؟ فقال: من الزنا، فسأل رسول الله: أبه جنون؟ فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال رسول الله: أزنيت؟ فقال: نعم، فأمر به فرجم"[1]. وفي رواية أخرى أن الرسول قال: "شهدت على نفسك أربع مرات، اذهبوا به فارجموه". وواضح من هذا الإصرار على تكرار ماعز لاعترافه أربع مرات أن المقصود القياس على الشهادات الأربع التي اشترطها القرآن لإقامة الحد في الزاني. ويعزز فرضية الإخراج الفقهي هذه كون الرواية قد أبرأت الاعترافات/الشهادات الأربعة من الشرط السالب الذي يبطل شهادة الشاهد: الجنون وحالة السكر." (ص 234-235)

ويلاحظ طرابيشي أنه "مما شرط الشافعي في **الرسالة** أنه لا يقبل حديث من يحدِّث إلا "أن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدِّث به على المعنى" (**الرسالة**، ص 370). لكنه يقبل الصيغ المختلفة للرواة. فالبخاري يقول على لسان ابن عباس إنه" لما أتى ماعز بن مالك النبي (ص) قال له: لعلك قبَّلت أو غمزت أو نظرت، قال: لا يا رسول الله، قال أنكتها؟ قال: نعم، فعند ذلك أمر برجمه"[2]. ويقول أبو داود على لسان نعيم بن هزال إن ماعزا لما كرر أنه زنى أربع مرات قال له النبي: "إنك قد قلتها أربع مرات، فبمن؟ قال: بفلانة، فقال هل ضاجعتها؟ قال: نعم، قال هل باشرتها؟ قال: نعم، قال: هل جامعتها؟ قال: نعم، فأمر به أن يرجم فأخرج إلى الحرة". وعن أبي هريرة أن الرسول سأل ماعزا: "أنكتها؟ قال: نعم، قال: حتى دخل ذلك منك في ذلك منها؟ قال: نعم، قال: كما يغيب المرود في المكحلة والرشاء في البئر؟ قال: نعم، أتيت بها حراما ما يأتي الرجل من امرأته حلالا... فأمر به فرجم"[3]. (ص 235-236)

ومن المسكوت عنه في جميع الأحاديث التي أوردت قصة رجم ماعز بن مالك – وقد ناف عددها عن العشرين – هل كان محصنا أم لا؟ وقد تنبه الشافعي لهذا النقص ولهذا حرص على التحديد بأنه كان والمرأة المزنى بها "ثيبين". "ولكنه لا يأتي على ذلك بأي دليل [...]. ثم إن اهتداءه إلى هذا المخرج يوقعه من حيث لا يدري في مطب فقهي: فلو كانت شريكة ماعز في قصة الزنا المفترضة ثيبا، لكان يفترض يحدها الرسول هي الأخرى بالرجم، أو على الأقل بالجلد إذا كانت

---

[1] **صحيح** مسلم، ج 3، ص 1321، الحديث رقم 1695

[2] **صحيح** البخاري، ج 8، ص 167، الحديث 6824

[3] أبو داود، **السنن**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ج 2، ص 550 و 553، الحديثان رقم 4419 و 4428

من الإماء [...]. والحال أن الروايات العشرين جميعها لا تشير من قريب أو بعيد إلى أن الرسول رجم المرأة أو جلدها، ولا حتى سأل عنها أو بعث من يسأل عنها لأخذ اعترافها [...]" (ص 236)

أما قصة "الغامدية" فهي أيضا لم تذكر في كتب السيرة والتاريخ. وفي رواية رجمت هذه المرأة بعد الوضع مباشرة، وفي رواية أخرى بعد فطام صبيها. والروايتان متتابعتان في صحيح مسلم[1] (ص 237). مع العلم أن الفارق الزمني في تنفيذ الحكم بين الروايتين يزيد على السنتين، بل يقترب من الثلاث سنوات إذا زيدت فترة الحمل. (ص 238)

ويبين طرابيشي أن هناك استحالة زمنية في قصة الغامدية قائلا: "إننا نحوز قرينة شبه قاطعة على ان حديث الغامدية لا يمكن أن يكون قد نسخ، كما يفترض الشافعي، حكم القرآن القاضي بجلد الزانية والزاني [...]. فما دامت المسافة الزمنية الفاصلة بين حكم الرجم وتنفيذه لا تقل عن الثلاث سنوات، فهذا معناه أن الحكم لا يمكن أن يكون صدر إلا في السنة الثامنة للهجرة على أقل تقدير، بالنظر إلى الرسول نفسه توفي في مطلع السنة الحادية عشرة للهجرة. والحال أن هناك إجماعا بين أهل التفسير والسيرة على أن الآيات العشر الأولى من سورة النور، التي حكمت بجلد مئة على الزانية والزاني، قد نزلت عقب غزوة تبوك التي كانت في النصف الثاني من السنة التاسعة، وطبقا لتحديد الطبري في آخر رجب سابع أشهر السنة القمرية. [...] وقد كان من بين المتخلفين [...] هلال بن أمية الذي كان من أعيان الأنصار وشهد بدرا وقد تقدم في السن. ولدى عودته إلى بيته في ضاحية المدينة فوجئ بامرأته – التي حسبته ولا بد قد مضى مع الماضين مع الرسول إلى تبوك – تخونه مع رجل تسميه بعض المصادر شريك بن سمحاء. وسرعان ما ضجت المدينة بالنبأ. ولما قفل الرسول راجعا من تبوك وجد الأنصار، وعلى رأسهم سعد بن عبادة الخزرجي، يطالبونه بتطبيق حد الجلد على الزانيين [...]. ولكن لما كانت الآية الثانية من النور، التي نصت على حد الجلد مئة جلدة، قد اقترنت بالآية الرابعة التي نصت على وجوب شهادة أربعة وإلا طبق حد الجلد على رامي التهمة، فقد بدا الموقف وكأنه سينقلب على هلال بن أمية نفسه، وهوما أثار حنق سعد بن عبادة الذي اندفع يعلن احتجاجه على منطوق الآية ويؤكد بصوت هادر أن السيف، لا شهادة الشهود المستحيل وجودهم، هو الذي له حق الفصل في موقف كذاك. ومن هنا كان لا بد أن يتدخل الوحي من جديد، [...]، ليفرج الموقف المتأزم ولينقذ هلال بن أمية من تطبيق حد الجلد عليه، هو الذي ما كان في مستطاعه – ولا في مستطاع أحد أصلا – أن يأتي بأربعة شهود. وقد تمثل هذا الوحي الاستلحاقي بنزول الآيات 5-9 من سورة النور التي أسست مبدأ اللعان بين الزوجين في حال انعدام الشهود." (ص 238-239)

"وهكذا لا يكون مطلع سورة النور، الذي نزل في منتصف السنة التاسعة للهجرة، قد ألغى حكم جلد الزاني، حتى ولو كان محصنا، كما في حالة امرأة هلال بن أمية، بل يكون على العكس قد ثبته وإن علق تنفيذه في حال عدم توافر شهود أربعة. فكيف يمكن إذا لقصة مزعومة حدثت وقائعها، بموجب حيثياتها الذاتية، في مطلع السنة الثامنة للهجرة، ونعني قصة الحكم بالرجم على ماعز بن مالك والمرأة الغامدية على التوالي، أن تنسخ حكما قرآنيا ثبتته عشر آيات من سورة النور نزلت في منتصف السنة التاسعة للهجرة وما نصت في حالة الزنا إلا على الجلد مئة جلدة دونما تمييز بين محصن وغير محصن؟" (ص 240)

تهميش العقل

"كما يقوم المنطق الأرسطي على مقدمتين كبرى وصغرى، كذلك يمكننا القول إن الابستيمولوجيا الشافعية تقوم على مصادرتين كبرى وصغرى": أما الكبرى فهي التي تقول إن الله "أنزل الكتاب تبيانا لكل شيئ" ، أما الصغرى فهي أشبه ما تكون بالنتيجة المستخلصة من الأولى لزوما: "ليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها". وليس يخفى صبعا أن المصادرة الأولى تستوحي نص القرآن بالذات: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ

---

[1] **صحيح** مسلم، ج 3، ص 1321، الحديث 1695 و1695 ب

شَيْءٍ" (النحل: 89). ولكنها لا تستوحيه إلا لتأوله في غير سياقه. فالشافعي يجعل من القرآن **كتاب العلم الكلي**. فهو الكتاب الذي يتضمن علم كل شيء، وما من شيء إلا وعلمه في الكتاب. ومن منطلق كلية العلم هذه يضيف الشافعي مصادرة ثالثة: "لا يعلم من جهله، ولا يجهل من علمه" (**الرسالة** ص 19). وهكذا تتضامن كلية علم الكتاب بكفايته الذاتية: فمن جهله لا يعلم شيئا، ومن علِمَه لا يجهل شيئا." (ص 246-247)

"وبديهي أن ما يحجبه الشافعي عن وعي قارئه هو أن الآية 89 من سورة النحل لا تمت بصلة، من قريب أو بعيد، إلى العلم بالمعنى المعرفي للكلمة. بل إن ما يحجبه عن وعي قارئه هو أن تأويله العلمي لها لا يكتسب ظاهرا من استقامة ومن قوة في الإقناع إلا بقدر ما يفصلها عن سياقها ويعمل فيها مبضع التشطير. ذلك أن عبارة "**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**" هي جزء غير قابل للتجزئة بالمعنى – وإن يكن قابلا للتجزئة باللفظ صنيع ما يفعل به الشافعي - من الآية الحاوية له، ونصها كالآتي: "**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**". فمدار الآية، كما هو واضح من مساقها بتمامها، هو على الحساب يوم الحساب. وهي بذلك تتمم الأية التي تسبقها مباشرة: "**الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ**" (النحل: 88). فالتبيان الذي تتكلم عليه الآية ليس تبيان كل شيئ من **أمور الدنيا**، بل تبيان كل شيئ من أمور الآخرة والمحاسبة يوم الآخرة" (ص 247-248)

"ولم يكن الشافعي من السذاجة ليتوهم، وليوهم قارئه، أن النص القرآني [...] يمكن أن يتضمن جميع أحكام النوازل هي، بتعريف المتكلمين والفقهاء على حد سواء، لا متناهية. ومن هنا كان لا بد من **بيان للبيان**: بيان ثان يفصل ما أجمله البيان الأول، ويخصص عمومه، ويفصح عن مضمره، وينطق حيث يصمت. وهذا البين الثاني لا يمكن إلا أن يكون موحى به كالأول، وإن لم يكن مما نزل به نص في "كتاب الله": وتلك هي "سنة رسول الله" التي "لا تخالف كتاب الله بحال" (**الرسالة**، ص 56)، لأنها مثله موحى بها، وإن اختلفت عنه بكونها ليست "من الوحي المتلو" (**الأم**، ج 5، ص 137) (ص 249)

ويلجأ الشافعي إلى **منطق المماثلة** ليقارن في الوساعة بين سنة الرسول ولسان العرب. " وليس يخفى ما هدف الشافعي من هذه المصادرة: إنه يجعل "العلم بالسنة عند أهل الفقه" ك "العلم به [=لسان العرب] عند العرب" (**الرسالة**، ص 42)[1]. إذ كما أنه لا يذهب من لسان العرب "شيء على عامتها" وإن كان لا يحيط بجميع علمه إنسان، كذلك لا يذهب شيء من السنة على "عامة أهل العلم بها" وإن كنا "لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء". وعليه، فإنه "إذا جُمع علم عامة أهل العلم أتى على السنن، وإذا فُرّق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها عند غيره". (**الرسالة**، ص 43).

"هكذا يكون الشافعي قد قرر **جماعية السنة**. وهذه مصادرة إبستيمولوجية خطيرة النتائج: فاللغة، أعربية كانت أم غير عربية، أواسعة أم ضيقة، أكثيرة الألفاظ أم قليلتها، هي دوما من صنع الجماعة التي تنطق بها؛ أما السنة فهي في الأصل سنة الرسول فردا مفردا، أو هكذا يفترض على الأقل. ولكن مع تقرير مبدأ جماعية السنة بالمماثلة مع جماعية اللغة، لا تعود سنة الرسول هي ما مصدر عن الرسول بشخصه وفي زمنه، بل كل ما نسبه الناسبون إليه وما تراكم قاموسه كتراكم قاموس اللغة طردا مع تباعد الأجيال والأمصار." (ص 250)

"وليس يعسر علينا أن نعقد **رابطة سببية** بين تضخيم الشافعي لدائرة السنة الممتدة في الزمان والمكان وبين تحجيمه لدائرة العقل. فكلما توسعت شبكة السنة بحيث لا تفلت من عيونها أي نازلة تقع أو قد لا تقع، لا يعود من دور للعقل سوى

---

[1] [أنبه القارئ إلى أن طرابيشي في استشهاده بالشافعي يضع رقم الصفحة بعد المقتطف المستشهد به دون اسم الكتاب، وبما أنه يستشهد في الغالب بال**رسالة** وأحيانا ب**الأم**، وبما أن آخر استشهاد كان ب**الأم**، راجعت كتاب **الرسالة** لأتأكد من أي المرجعين اقتبس الاستشهاد**]**

أن يمسك بما قد ينفلت من هذه العيون من النوازل التي لا تكون السنة، رغم كل شيء، قد توقعتها. بكلمة واحدة، **حيثما وجدت سنة بقيت يد العقل مكفوفة**. وهذا ما يصرح به الشافعي بأشكال مختلفة في مواضيع شتى من **الرسالة** ومن **الأم:** "إن الله تعبَّد الخلق بما شاء على لسان نبيه، فلم يكن لأحد إدخال "لمَ" ولا "كيف"، ولا شيئا من الرأي على الخبر عن رسول الله" (**الأم**، مختصر المزني، ج 8، ص 2645). ويُتبع طرابيشي هذا الاستشهاد بخمس استشهادات أخرى. (151-152)

"أنتحدث هنا عن "إلغاء للعقل بالعقل" كما يذهب إلى ذلك دارس معاصر للشافعي؟[1] ليس هذا ما نراه لأن إلغاء العقل بالعقل يقتضي ثقافة فلسفية وجدلية ما كانت تتوفر للشافعي الذي كان العقل الذي يصدر عنه – هو وسائر أهل الفقه – **تخريجيا**[2] **أكثر منه جدليا**. أضف إلى ذلك أن إلغاء العقل يبقى يمثل مذهبا عقليا وإن مضادا للعقل. والحال أن الشافعي لا يلغي العقل عقليا، بل يستتبعه استتباعا ذليلا للأمر الديني؛ وليس حتى الأمر الديني كما يتمثل بالقرآن وتعاليمه، بل [...] الأمر الديني الذي تمثله السنة المنسوبة إلى الرسول والتي لولا افتقارها إلى التعالي لما كان الشافعي بذل ما بذل من جهد للمرادفة بينها وبين الحكمة المنزلية ولتعميدها – بتخريج واضح الاقتسار – وحيا غير متلو." (ص 252-253)

لقد حصر الشافعي "العقل في دائرة ضيقة من الاستتباع ولم يلغه إلغاء تاما بتأسيسه **النظري** لآلية القياس، [مع التشديد على النعت: **النظري** لأن القياس كمحض آلية للتخريج الفقهي كان معروفا من قبله كما سنرى في حديثنا عن أبي حنيفة" (ص 253).

"ومن هنا كان السقف الأعلى لهذا العقل الأداتي الاجتهاد لا الابتداع".[...] ف "وظيفة العقل القياسي إذا ليست أولى بل ثانية، ليست بادئة بل تالية، وبمفردات الشافعي نفسه، وظيفة عاملة على مستوى الفروع لا على مستوى الأصول" (ص 254). " والعقل القياسي عند الشافعي "يحد نطاق اشتغاله ليس بالحيز المحدود الذي لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، بل بحيز أكثر محدودية بعد، وهو ذلك الذي يتبقى له بعد استبعاد المساحة التي تشغلها آثار الصحابة، فضلا عن إجماع العلماء" [ويوضح طرابيشي في الهامش أن الإجماع ضيق عند الشافعي ولا سيما أنه أنكر إجماع أهل المدينة]. ومن الشواهد التي أوردها طرابيشي قول الشافعي: "العلم من وجهين: اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله (ص)، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا" (**الأم**، مختصر المزني، ج 8، ص 2675) (ص 255)

[...] "ومن ثم ليس للعالم أن يحكم أو يفتي من عنده متذرعا بأنه لم يجد مطلبه في هذه المصادر الثلاثة الكبرى والحصرية للعلم [وفي الهامش: "بالإضافة إلى إجماع الأمة في بعض الأحوال النادرة كما تقدمت الإشارة"]. لو فعل يكون قد دلل، فضلا عن إثمه، على جهله، وسقطت عنه بالتالي صفة العالم".

"لذلك كله يفتح الشافعي في **الأم** بابا لإبطال الاستحسان يقول فيه: "كل ما ذكرت... من حكم الله ثم حكم رسول الله (ص) ثم حكم المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك: الكتاب، ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا أن يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني؟" (ص 256)

"فتعريف الاستحسان عند الشافعي انه الإحداث، من قبل قائل القول، "لا على مثال سبق" (**الرسالة/الأم**، ص 27). وهو ليس اجتهادا، لأنه لا اجتهاد إلا قياسا على نص، بل هو "تلذذ" و "تعسف" (ص 507). بل أنكى من ذلك: ففي نظر الشافعي، كما سيقوله الغزالي – أن "من استحسن فقد شرع"[3]، وهذه – بعد الكفر – كبرى الكبائر لأنها تعدل إشراكا بالله

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، سينا للنشر، القاهرة 1992، ص 21

[2] [يستعمل طرابيشي مصطلح العقل التخريجي كعقل يجهل مبدأ التناقض، على عكس العقل الجدلي. فالعقل التخريجي يحاول دائما إيجاد مخرج لتناقض النصوص ولو أنها تقول الشيء وضده. (ص 270)]

[3] الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العالمية، بيروت 1413 هج، ج 1، ص 170

وكسرا لاحتكاره حق التشريع الذي لو ادعاه لنفسه أحد من البشر لخرج – باستعارة لغة أهل التصوف – من مقام العبودية ليدخل في مقام الربوبية." (ص 258)

وسطية الشافعي؟

"راجت في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة صورة عن الشافعي تكرسه مشرعا للعقل في الإسلام وتعزو الدور الكبير الذي اضطلع به – ولا يزال – في تشكيل إحداثيات هذا العقل إلى الموقع الوسطي، وبالتالي التوفيقي، الذي احتله بين قطبين متقابلين ومتصارعين: أهل الحديث وأهل الرأي. وقد يكون أحمد أمين هو المسؤول الأول عن ترويج هذه الصورة من خلال ما قاله، في ثاني أجزاء موسوعته عن الإسلام فجرا وضحى وظهرا، عن مصنف الرسالة" (ص 260). وتبعه في ذلك أبو زهرة والجابري ونصر حامد أبو زيد (261-262).

"إن هذه المصادرة – التي آلت إلى مسلمة شبه مجمع عليها – تحجب أولا عن الوعي واقعة الانقلاب اللاهوتي والابستيمولوجي الذي قاده الشافعي كمؤسس ثان للإسلام في "نشأة مستأنفة" حسب التعبير الخلدوني، وتخلع على هذا الانقلاب مشروعية تنفي عنه الصفة الانقلابية بقدر ما تصوره على أنه "جَمع" و"توسُّط" و"توفيق"، وبالتالي مصالحة، بين الفريقين النقيضين. فليس هناك منقلِب ولا منقلَب عليه. بل بات الحدان المتعاكسان، الرأي والحديث، أو العقل والنقل، وكأنهما جناحان لطائر واحد لا يطير ولا يحلق إلا بهما. والحال أن كل ما تقدم من دراستنا لا يدع مجالا للشك في أن طائر الشافعي مقصوص الجناح لأنه – ونعني جناح العقل – قد استؤصل من جذوره، وثانيا لأن الجناح الباقي – ونعني جناح النقل – قد غُذِّي وأُعطي من شروط النماء ما يعود يكفيه للطير بمفرده ". (ص263-264)

"وبالرجوع إلى أحمد أمين والنص الذي اقتطعه من **مناقب الشافعي** للفخر الرازي، لنا أن نلاحظ [...] أنه يتحمل المسؤولية في إذاعة الصورة النمطية عن الشافعي بوصفه "توفيقيا" أو "وسطيا". وبالفعل، إن مصنف ضحى **الإسلام** لم يورد كلام الفخر الرازي بتمامه، بل أسقط من النص الذي ساقه فقرة بتمامها يُستدل منها أن مصنف **مناقب الشافعي** ما أورد ما أورده من الكلام عن انقسام الناس إلى فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، إلا ليقول إن الشافعي لم يتدخل ليتوسط بين الفريقين، بل لينصر أحدهما على الآخر، وهو حصرا فريق أهل الحديث الذي كان مغلوبا على أمره قبل تدخل الشافعي." (ص 265)

ويرى طرابيشي أن ل"أسطورة" وسطية الشافعي عدة وظائف، منها أن "إقالة الشافعي للعقل ما كان ليقبلها العقل لولا إناطته إياها بمرجعية متعالية هي السنة المعمدة وحيا إليها" (ص 267). و "ليس أرضى لحضارة – ولا سيما إذا كانت قائمة على مركزية النص – ولا أشبع لنرجسيتها من أن يقال أو أن تقول عن نفسها إنها وفقت بين العقل والنقل، حتى وإن يكن العقل في الواقع الفعلي، لا الواقع الافتراضي المؤسطر، مهمشا فيها ومستتبعا استتباعا ذليلا للنص." (ص 268)

ثم يرد طرابيشي على المعادلة الجابرية التي تقول بأن الشافعي بوسطيته أعاد التوازن بين الرأي والحديث. وأول ما سيلاحظه هو "أن المعادلة الجابرية التي تضع تضخم الرأي في كفة ومضخم الحديث في كفة مقابلة هي أساسا معادلة غير مطابقة. فتضخم الرأي – إن جاز الكلام هنا عن تضخم – هو **ظاهرة صحية**. ذلك أن تراكم الآراء هو قانون من قوانين العقل الذي من شأنه أن ينتج المزيد من الأحكام وأن يطورها وينوعها كلما واجهته نوازل جديدة طردا مع التقدم في الزمان والتغير في المكان. أما تضخم الحديث فهو **ظاهرة مرضية**، لأن هذا التضخم لا يمكن أن يعني إلا شيئا واحدا: ألا وهو المزيد فالمزيد من التقييد والتضييق على العقل طردا مع المزيد فالمزيد من الكذب على الرسول." (ص 268)

مع العلم أن تراكم "الآراء هو تراكم على صعيد العقل المكوَّن [...]. والحال أنه إذا تراكمت الآراء إلى حد التضخم وبات العقل يرزح تحت ثقل وطأتها، فإنه ينتفض على نفسه ويقوض ما راكمه، أو "يمسح الطاولة" كما يقول التعبير الفرنسي، ليعيد تأسيس ذاته في عقل مكوَّن جديد. أما تضخم الحديث، بالمقابل، فيتموضع على صعيد العقل المكوِّن، أي

على صعيد الثابت الذي لا يمكن أن يتحول، ولا يمكن الانتقاض عليه أو الانتقاص منه، ولا سيما بعد أن رفعه الشافعي إلى مستوى أصل شريك في الجوهر للأصل القرآني الذي يقوم لكل دوائر الحضارة العربية الإسلامية مقام المركز." (ص 269)

"وثمة نقطة خلل أخرى في المعادلة الجابرية بين تضخم الرأي وتضخم الحديث". فتضخم الراي يستتبعه اتساع مساحة الاختلاف والتعارض في الآراء، وهذا ليس من شأنه الإخلال بوظيفة العقل "حيث أن الجدل – أي رد النقيض بالنقيض – من وظائفه". وبواسطة الجدل يقوم العقل بالفرز و"استبعاد الأقل معقولية لصالح الأكثر معقولية"، أو ما يعتقد أنه كذلك. وبصفته عقلا جدليا فإنه "يصدر عن **نسبية جذرية**". "أما عندما تتعارض الأحاديث [...] فإن تعارضها هذا لا يمكن رده إلى أن منها ما هو أكثر معقولية ومنها ما هو أقل معقولية، لأنها كلها نبوية، أي صادرة – أو يفترض أنها صادرة – عن الرسول، وبالتالي عن الله عن سبيل الوحي." ولهذا يلجأ العقل إلى التخريج ليثبت أن كل الأحاديث "تقول الشيء نفسه في مضمونها، وإن كانت تقول الشيء وضده في ظاهر ملفوظها. **فالعقل التخريجي، على العكس من العقل الجدلي، يجهل مبدأ التناقض**.[1]" (ص 269-270)

أما فيما يتعلق بتضخم الحديث، يرى طرابيشي أن "هناك ما هو أخطر من **الكم**، وهو التضخم على مستوى **الكيف**. فابتداء من الشافعي لن يعود الحديث مجرد خبر مأثور عن الرسول [...] بل سيغدو شريكا للقرآن في مصدره الإلهي [...]." (ص 271)

الفصل الخامس: أبو حنيفة: من الرأي إلى الحديث [80هـ/699م- 150هـ/767م]

"لن يكون في المستطاع تحديد معالم مذهب أبي حنيفة بمثل التفصيل والاستيعاب اللذين حددنا بهما معالم مذهب مالك بن أنس والشافعي على التوالي. ذلك أنه – وقد سبقهما بنحو نصف قرن – لم يترك أثرا مكتوبا[2]. وكل ما أثر له عنه لا يعدو أقوالا ساقها تلميذاه أبو يوسف وابن الحسن في كتابين يحمل كلاهما عنوان **الآثار**، فضلا عن أقوال أخرى مبثوثة في هذا أو ذاك من مؤلفاتهما، كما في كتب **المناقب** من بعدهما".

"فما مدى مطابقة هذه الأقوال لما قاله مؤسس المذهب حقا؟ في الوقت الذي لا نملك إلا أن نترك هذا السؤال معلقا، فليس لنا إلا أن نقرر على لسان دارسه أن "ليس لنا أن نعرف فقه أبي حنيفة إلا عن طريق أصحابه... وليس لنا طريق غير ذلك".[3] (ص 275)

"والحال أن ثمة مسافة، من طبيعة إبستيمولوجية، تبدو لنا فاصلة بين المعلم والتلاميذ. (في الهامش: هذه المسافة، الزمنية أيضا، هي التي أملت علينا تأخير الكلام عن أبي حنيفة إلى ما بعد مالك والشافعي). فيوم "قال" أبو حنيفة، في النصف الأول من القرن الثاني، لم تكن المدونة الحديثية قد تبلورت بعد، ولم تكن الآثار المروية عن النبي أو المتداولة على لسانه قد شقت طريقها من الحجاز إلى العراق متجاوزة المحطة الانتقالية التي كانت تمثلها الشام الأموية. أما في النصف الثاني من القرن الثاني فصاعدا، يوم "كتب" التلاميذ، فكان المسار الجغرافي والابستيمولوجي معا قد انعكس مع سقوط الحاجز الأموي وقيام الدولة العباسية التي في عهدها بدأت تلك الرحلة المعرفية الكبرى التي سميت ب "الرحلة في طلب الحديث". بل أكثر من ذلك: فتلميذا أبي حنيفة بالذات [أبو يوسف القاضي و محمد بن الحسن الشيباني] كانا من أوائل أولئك

---

[1] يروي الخطيب البغدادي في باب "القول في تعارض الأخبار" في كتاب **الكفاية في علم الرواية**، على لسان القاضي أبي بكر محمد بن الطيب قوله: "كل خبرين عُلم أن النبي (ص) تكلم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه وإن كان ظاهرهما متعارضين" (الكفاية، ص 473)

[2] يعزى إلى أبي حنيفة كتاب **الفقه الأكبر**، ولكنه بلا جدال منحول عليه. فالكتاب يدخل، مثلا، في سجال مع الأشاعرة، مع أن الأشعري (270- 324) يصله عن أبي حنيفة (80 – 150) قرنان من الزمن.

[3] الإمام محمد أبو زهرة، **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة 1991، ص 171 – 172.

الطالبين". وبالإضافة إلى هذين الصاحبين الكبيرين، كان جل من روى عن أبي حنيفة من تلاميذ تلاميذه هم من أهل الحديث...(ص 276)

وكان أبو حنيفة وأصحابه "مشهورا عنهم أنهم أهل فقه وأهل رأي في الفقه، لا أهل حديث، هذا إن لم يكونوا أهل المخالفة للحديث. وهذه الصفة الرأيية ستظل لاصقة بهم كالوصمة، وسيبقى المتمذهبون بمذهبهم يدفعونها عنهم إلى قرون عدة تالية". (ص 277)

ويخصص طرابيشي أربع صفحات لعرض "ما حكي عنه [= أبي حنيفة] من مستنشعات الألفاظ والأفعال"، كما وردت في **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي. (ص 278 – 281)

"وإزاء...الحملة الشعواء من "أهل الحديث" على "أهل الرأي" كان طبيعيا أن يتصدى هؤلاء الأخيرون، ولا سيما منهم أصحاب أبي حنيفة النعمان، للرد. وتلك هي المهمة التي سيأخذها على عاتقهم كتبة المناقب الأحناف الذين أنتجوا هذا الضرب من أدب المنافحة بغزارة فاقت في العدد جملة ما كتبه سائر المنافحين عن المذاهب الأخرى. بيد أن أكثر ما يلفت النظر في أدبيات المنافحة الحنفية أنها لم تفلح في الدفاع عن صراطية صاحب المذهب إلا بقدر ما كرست انتصار أهل الحديث، وإلا بقدر ما انضوت بالتالي تحت لواء الانقلاب الحديثي السني الذي فرض نفسه – إذا سمحنا لأنفسنا باستعارة هذا المصطلح من المعجم الحديث – كإيديولوجيا سائدة غير قابلة للتجاوز وللخروج عن مدارها." (ص 281)

ويخصص طرابيشي ثماني صفحات لعرض مقتطفات من المدافعين على "**حديثية** أبي حنيفة". (ص 272 – 289)

"ولنا أن نلاحظ هنا أن هذا الرأي المتبرأ منه ليس أصلا الرأي المطلق، أي رأي النفس سيدة ذاتها، بل هو محض الرأي النسبي والمقيد بالنص والمحصور دوره بالاجتهاد على مستوى الفروع دون الأصول كما حدد أبو حنيفة بنفسه نصابه وشرط اشتغاله عندما قال في نص تستعيده معظم كتب المناقب والمنافحة عن المذهب: "ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله (ص)، ولا مع ما أجمع عليه أصحابه... وما جاوز ذلك فالاجتهاد بالرأي". (ص 290)

وعندما يدعي الجابري أنه "هنا مع أبي حنيفة، ومع أهل الرأي عامة، كان المشرع هو العقل"[1]، فإننا "نجد أنفسنا لا أمام مجرد شطحة قلم، بل أمام مغالطة إبستيمولوجية كبرى تمس لا موقف أبي حنيفة وحده من العقل فحسب، بل كذلك وأساسا مشروطية العقل في كبرى موسوعات الثقافة العربية الإسلامية التي هي موسوعة الفقه المتحالف مع الحديث: فالعقل لم يحظ قط، وما كان له أن يحظ أصلا، بنصاب المشرّع عند أبي حنيفة ولا عند أي إمام آخر من أئمة الفقه والحديث في الإسلام. بل لعله ما كان ليحظ بهذا النصاب حتى لدى المعتزلة أو الفلاسفة الذين مثلوا السقف الأعلى للعقل في الإسلام. بل ما كان له أن يحظ بمثل ذلك النصاب في أي ثقافة متمحورة حول نص مقدس ونظام معرفي ذي طبيعة دينية. فالشرع ههنا لا يمكن أن يكون أحدا سوى الله منزل النص المقدس. وفيما يخص الإسلام حصرا، وكما كنا رأينا في الفصل الأول، فإن الرسول نفسه كان، قبل التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مشرعا له لا شارعا. وما كان للعقل، لا قبل هذا التحول ولا بعده، أن يستقل بنفسه بحال: فأعلى نصاب إبستيمولوجي له – إن أقر له به – هو ممارسة فاعليته على هامش النص وبالتبعية للنص من دون أن تكون له من الحرية أكثر من تلك التي تكون لمحيط الدائرة في انشداره إلى مركزها، مهما طال قطره أو قصر." (ص 291)

---

[1] **تكوين العقل العربي**، ص 106 [وفي هامش الصفحة 278، يقول طرابيشي أن الجابري يستشهد بقول إسحاق الفزاري: "كنت آتي أبا حنيفة أسأله عن مسألة فأجاب فيها، فقلت له إنه يروي فيها عن النبي (ص) كذا وكذا. قال: دعنا من هذا". وأن الجابري يستدل منه على أن أبا حنيفة كان يعتمد الرأي. "والحال أن الجابري، الذي اقتبس هذا الشاهد عن احمد أمين في **ضحى الإسلام**، لا عن مرجعه الأصلي في **تاريخ بغداد**، قد غاب عنه سياقه الهجائي، بل غاب عنه أصلا أن ذلك القول: "دعنا من هذا" ليس هو قول أبي حنيفة فعلا، بل هو قول من قوّله إياه بغية التشنيع عليه وتصويره وكأنه يضرب عرض الحائط بحديث النبي.]

الفصل السادس: ابن حزم[1]: وثنية النص

"لم يحدث قط في تاريخ الفكر الإسلامي أن أشاد أحد بسؤدد العقل كما أشاد به ابن حزم. ولكن لم يحدث قط في تاريخ [هذا الفكر] أن أقال أحد العقل كما أقاله ابن حزم. هذه المفارقة هي الأكثر تمييزا لما قد يجوز لنا أن نسميه بمشروع الانقلاب الحزمي الذي بقي بالفعل مجرد مشروع معلق في الفضاء العقلي الإسلامي لم يقيض له أن يتأسس في مذهب له أنصار وأتباع واستمرارية مادية في التاريخ، رغم أنه يتمتع بصلابة مذهبية لم تتمتع بمثلها مذاهب الفقه السنية الأربع المشهورة، المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، بل الخمسة إذا أضفنا إليها المذهب الشيعي الجعفري." (ص 295).

يجمع دارسو ابن حزم على أنه كان شافعيا قبل أن يتحول إلى المذهب الظاهري. "والواقع أن ابن حزم أخذ عن الشافعي مرتين: مرة عن الشافعي نفسه، وأخرى عن داود الأصفهاني الذي كان هو نفسه شافعيا قبل أن يبادر إلى إرساء اللبنات الأولى للمذهب الظاهري الذي سيعيد ابن حزم تأسيسه فيما يشبه أن يكون – حسب مفردات ابن خلدون – **نشأة مستأنفة**". (ص 296)

"للوهلة الأولى (...) يبدو ابن حزم وكأنه رائد المذهب العقلي الأكثر جذرية في الإسلام. وهكذا يفتتح كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" بباب يعنونه بنفسه "في إثبات حجج العقول"، وفيه يعرض نظرية في المعرفة ذات منزع عقلي خالص، إذ تنكر كل مصدر آخر للمعرفة البدئية سوى العقل، وتسفه كل نظريات المعرفة الأخرى التي تردها إلى الإلهام أو الإمام أو الخبر أو التقليد، وهي النظريات المتداولة كما هو معلوم في الحقل البياني العربي، السني والشيعي على حد سواء". (297)

ويطرح طرابيشي السؤال: "هل نستنتج من ذلك أن ابن حزم كان يصدر عن مذهب عقلي خالص؟" وهذا ما يذهب إليه الجابري.

يرد طرابيشي أنه إذا تتبعنا ابن حزم إلى محطة وصوله، نجد أنه "لم ينطلق لفظا وشكلا من "كونية العقل" إلا ليخلع، محتوا ومضمونا، صفة الكونية على رؤيته الدينية الشديدة الخصوصية. والظاهرية ليست أصلا "مشروعا فكريا فلسفيَّ الأبعاد" بقدر ما هي استعادة للشافعية باتجاه أكثر غلوا في النصية مما ذهب إليه الشافعي نفسه. بل أكثر من ذلك: فلئن يكن الشافعي ترك للعقل، من خلال القياس، فرجة يتسلل منها إلى النص، فلن يكون لابن حزم من هم يبلغ حد الوسواس، كما سنرى، سوى سد تلك الفرجة وإعلان بطلان القياس وكف يد العقل إزاء سلطة النص التي لا يجوز أن تعلو عليها سلطة أخرى". (في الهامش: ليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن حزم أطلق على أحد كتبه عنوان: إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، أي عملية إبطال جميع أشكال تدخل العقل على النص). (ص 299)

"فشروط المعقولية [عند ابن حزم] يستمدها العقل من النص لا من نفسه. فليس من معقول إلا معقول النص حتى وإن يكن من منظور العقل لا معقولا" (ص 300). ف "ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر".[2] (ص 301)

لا معقولية النص

"لا يكتفي ابن حزم بالإعلان عن أن العقل يستمد معقوليته لا من ذاته، بل من النص الذي لا يصح له إدراك بدونه. بل يذهب أبعد من ذلك ليعلن أن النص نفسه قد لا تكون له أي معقولية بمقاييس العقل، وأن هذه اللامعقولية تظل مع ذلك ملزمة للعقل لأنه لا خيار له سوى أن يجعل من لا معقول النص معقوله. والمحاكمة "العقلية" التي يجريها ابن حزم من هذا المنظور

---

[1] [ولد في قرطبة سنة 384 ه 994 م وتوفي في ولبة سنة 456 ه 1064 م]

[2] **التقريب لحد المنطق**، في: رسائل ابن حزم، ج4، ص 303

مذهلة للعقل حقا [...]" (ص 304). ف "لا حسن إلا ما أمر الله تعالى به، ولا قبيح إلا ما نهى الله تعالى عنه" ليس فقط في الأمور ذات الطابع العرضي كالنهي عن أكل لحم الخنزير، بل كذلك حتى في الأوامر والنواهي ذات الطابع الجوهري مثل الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك، ف "الله عز وجل قادر على أن ينسخ التوحيد، وأن يأمر بالتثنية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلا وحقا، ولكان التوحيد كفرا وظلما وعبثا [...]"[1]. (ص 304 – 305)

"وهكذا يتجرد العقل والمعقول من كل قوامية ذاتية ويتأسسان في تبعية مطلقة للأمر والنهي الإلهيين. وهذان بدورهما لا يخضعان لأي آمر من معقولية يحدد العقل معاييرها. فصحيح أن المأمور به هو المعقول، والمنهى عنه هو اللامعقول، ولكن ما ذلك لأن المعقول معقول واللامعقول لا معقول **بمقاييس العقل**، بل لأنهما كذلك **بمقاييس النص**. [...]" (ص 306)

ويرد طرابيشي على الجابري الذي يقيم معادلة بين ابن حزم وهيجل عندما يقول أن:"العقل [عند ابن حزم] لا يناقض القرآن، كما أن القرآن لا يناقض العقل... وبعبارة هيجلية: كل ما هو قرآني فهو معقول، وكل ما هو معقول فهو قرآني"[2]. [...] لكن "المعادلة الحزمية المصاغة وفق النمط الهيجلي لا تستقيم ما لم يُستلحق بها هذا الاستدراك: علما بأن "عكس المعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول، وعكس القرآن كان يمكن أن يكون هو القرآن لو شاء الله" **!** وعلى ضوء هذا الاستلحاق، ما كان لابن حزم أن ينسب إلى المذهب العقلي، أكان هيجليا أم غير هيجلي، وإنما إلى مذهب إيماني يعتقد بعرضية العقل، لا بجوهريته، بوصفه مخلوقا للفهم عن الله أوامرَه ونواهيه التي بها وحدها يتحدد نصاب المعقولية من اللامعقولية." [...] (ص 307-308)

"وكل ما قلناه هنا في العقل الاعتقادي ينطبق – وهذا أشد إيغالا في نفي المعقولية – على العقل الأخلاقي." [...] "فكما نفى عن العقل معقوليته المباطنة، كذلك نفاها عن الأخلاق. وبنفيه المعقولية عنها، كان أكثر مصادمة للحس السليم منه في نفيه إياها عن العقل." ويورد طرابيشي أربعة نصوص لابن حزم في هذا الموضوع واصفا إياها بأنها **"مذهلة"**، أولها قوله: "ولسنا معترضين على ربنا تعالى ولا على نبينا (ص) ... ولا ننكر شرعهما الشرائع علينا ... **ولو أمرنا بقتل آبائنا وأمهاتنا وأبنائنا لسارعنا إلى ذلك مبادرين"[3].** (ص 308-309)

شل فعالية العقل

"انطلاقا من قاعدة استنها ابن حزم لنفسه، ومؤداها أن "الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حُكمَ اسمها فقط، وما عداه فغير محكوم له لا بوفاقها ولا بخلافها" (الإحكام، ج 7، ص 359)، رفض رفضا قاطعا ما يسميه أصحاب القياس ب"دليل الخطاب"، مؤكدا أن "كل خطاب وكل قضية، فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكما غيرها" (**الإحكام**، ج 7، ص 323). ومن أشهر ما رفضه من أدلة خطاب القياسيين تأويلهم للآية 23 من سورة الاسراء: **"فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ"**. فقد توقف عند لفظ الخطاب، وأبى أن يستخلص، صنيع ما فعلوا، مدلوله الضمني إذ قالوا إن المنع من قول "أف" للوالدين يعني بداهة ودلالة أن "ضربهما أو قتلهما ممنوع، لأنهما أولى من قول: أف". فقد رمى استدلالهم هذا بأنه "شغب" و"تمويه" واستجازة "للكذب على الله"، مؤكدا بقطعية باترة أن "نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه: "أف" ليس نهيا عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا "الأف" ... فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب؟ ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إن نهي الله عز وجل من قول "أف" للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف وأي شيء من ذلك لا يسمى "أف"، فبلا شك يعلم كل ذي مسكة عقل أن النهي عن قول "أف" ليس نهيا عن القتل ولا الضرب ولا القذف، وإنما هو نهي عن قول "أف" فقط" (**الإحكام**، ج7، ص 373) (ص314)

---

[1] **الإحكام**، ج4، ص 475-476

[2] **تكوين العقل العربي**، ص 304

[3] **الإحكام**، ج3، ص 272

لكن ابن حزم يستدرك موقفه هذا بما ورد في الآية المذكورة والآية التالية لها: **"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا** (23) **وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**(24) (الإسراء: 23 و 24). "ويضيف قوله مستنتجا : "اقتضت هذه **الألفاظ** من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع عن انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق [...]" (الإحكام، ج 7، ص 372) (ص 316)

ويعلق طرابيشي أنه "لو كان ابن حزم وفيا لمنهجه في وجوب الانقياد لظاهر اللفظ وعدم جواز الخروج منه إلى ما عداه، لكان يتعين عليه أن يخلص إلى الاستنتاج بأنه إذا لم يبلغ الوالدان، أحدهما أو كلاهما ، سن الكبر والتخريف، فليس برُّهما بواجب ولبقي ضربهما وقتلهما مباحا." (ص216- 317)

إدانة الاجتهاد

"بديهي أن ابن حزم إذ يرفض القياس، وهو بالتعريف اجتهاد للعقل على ضوء نص، فأحرى به أن يرفض الرأي، وهو اجتهاد للعقل على غير ضوء نص ذي صلة مباشرة بالنازلة المطلوب الإفتاء بحكمها. وبالفعل، إن حكم المجتهد برأيه ليس في نظر ابن حزم بأقل من حكم المفتري على الله، بل الكافر المحض. وعدا عن أن الاجتهاد بالرأي "باطل في الديانة" لأنه بمثابة استحداث "شرع في الدين ليس من الدين"، فإنه "باطل في اللغة" وإيقاع للفظ "على غير معناه" لأن الاجتهاد لغة "استفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة" (الإحكام، ج7، ص 419)، أو هو أيضا طلب الحق في مظانه، ومظان الحق اثنان لا ثالث لهما: "القرآن والسنة" (ج5، ص 79). ومتى حضر القرآن أو السنة بطل الرأي [...]" (ص 329)

"وعلاوة على المرويات التي يصحح ابن حزم أسانيدها أو يزيفها حسب هوى مذهبه، نراه يقدم لدعواه في إبطال الاجتهاد بالرأي سندا نظريا يتمثل في مقولة خطيرة في منطوقها ونتائجها لأنها تغلق مسام النص وتلغي جميع أشكال تدخل العقل عليه، ولو بالاستنباط أو الاستلحاق: ألا هي تمامية النصوص وتمامية النوازل معا. هذه المقولة يصوغها ابن حزم ويعيد صياغتها في أشكال شتى [...]".

"وقد لخص ابن حزم كل دعواه في المسألة 100 من **المحلى بالآثار** فقال:

"لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي ... وقول الله تعالى: "ما تركنا في الكتاب من شيء"، وقوله تعالى: "تبيانا لكل شيء" إبطال للقياس وللرأي، لأنه لا يختلف أهل القياس أنه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا... وأن الدين قد كمل، فصح أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه، ولا إلى رأي غيره".[1] (ص 331-332)

"ثم إنه بإحالته "وجود نازلة لا حكم لها في النصوص"، وبإنكاره القاعدة الفقهية التي أجازت الاجتهاد بحكم **تناهي النصوص ولا تناهي النوازل**، قد اضطر إلى إباحة كل ما لم يرد نص في تحريمه، وادخل كل ما لم يأمر به النص أو ينهى عنه في "جملة المباح المطلق" (ج 5، ص 206). ولقد وجدناه بالفعل لا يحرم الزنى إذا جاء عن غير طريق الفروج لأن الزنى الذي جاء فيه النص وأقيم عليه الحد هو "زنى الفروج خاصة لا زني باقي الأعضاء". (**الإحكام**، ج 7، ص 399). "وانطلاقا من إلزام ابن حزم نفسه بقاعدة أن "ما لم يأمر الله به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق" (ج 8، ص 487)، فإن ابن حزم لو سئل عن المخدرات لكان أباحها، بما فيها الشديدة السمّية [من السم] منها الكوكائين والهروئين، لأنه لم يرد فيها نص، وما كان ليرد، لأنها لم تكن معروفة في زمن النبوة وفي بيئة النبوة. بل ليس من المستبعد أن يرمي القائل بتحريمها، لو بلغه خبره، بالافتئات على الله وبالزيادة في الدين، هذا إن لم يرمه أيضا **بالكفر اللغوي** لأنه أباح لنفسه ليس فقط أن يسمي

[1] ابن حزم، **المحلى**، دار الفكر، تحقيق عبد الغفار البنداري، بيروت 2001، ج 1، ص 56

– والتسمية عند ابن حزم وظيفة إلهية – بل أن يحيل أيضا المعاني عن ألفاظها لأن العرب لم تطلق صفة "المخدَّرات" إلا على ملازمات خدورهن من الجواري." (ص 333-334)

إن رؤية ابن حزم "رؤية سكونية للعالم لا تتوقع له أن يكون غير ما هو كائن عليه في زمانه،[...]. وأما أن العالم ناجز ونهائي في نظر ابن حزم، ولن يحتاج بالتالي إلى أي إضافة أو تجديد في التشريع، فتعبر عنه أطروحتان متضافرتان: أولاهما "أن الطبائع قد استقرت مذ خلق الله تعالى العالم على رتبة واحدة" (الإحكام، ج 7، ص 470)، وثانيهما أن الشرائع قد استقرت بدورها – بعد أن لم تكن – [...]. ومع هذا الاستقرار للطبائع وللشرائع معا، سقط حق البشر في أي "شريعة جديدة يحدثونها من آرائهم"، إذ إن "الدين قد كمل، فلا مدخل لأحد فيه بزيادة ولا نقص و لا تبديل، وكل هذا كفر ممن أجازه". (ج 6، ص 295-296) (ص 334-335)

وهناك أطروحة ثالثة يقول بها ابن حزم على سبيل الاستلحاق بالأطروحتين السابقتين، "ومدارها ما يسميه "تمادي حكم النص" من دون اعتبار لتبدل الأزمنة والأمكنة. وابن حزم يصوغ هذه الأطروحة في معرض رده على من قال من أهل الفتيا باحتمال انتقال حكم النص أو بطلانه في حال انتقال "الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه". والنظرة السكونية التي يصدر عنها ابن حزم تتأكد في هذا الرد [...]. يقول "إن قيل: ما الدليل على تمادي الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة؟ قلنا وبالله التوفيق: البرهان على ذلك صحة النقل عن كل كافر ومؤمن على أن رسول الله أتانا بهذا الدين وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي، ولكل من يولد، إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال. إلى يوم القيامة". (ج 5، ص 7 و156) (ص 335)

تعليل نفي التعليل

"لا يكتفي ابن حزم برد مبدأ القياس – وكل ضرب من ضروب الاجتهاد العقلي من استحسان واستصلاح واستدلال بدليل الخطاب – بل يتصدى لتفنيد أساسه الإبستيمولوجي كما يتمثل بمبدأ التعليل" (ص 337).

يفتتح ابن حزم الباب المعنون: "في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين" بعرض مذهب القائلين بالعلل من "المتحذلقين المتأخرين" من أنصار القياس فيقول: "قالت طائفة منهم: إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئا ما سببا لحكم ما، فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم وقالوا: مثال ذلك قول رسول الله (ص) في السمن تقع فيه الفأرة: "فإن كان مائعا فلا تقربوه"، قالوا: فالميعان سبب ألا يقرب، فحيث ما وجد مائع حلت نجاسة فالواجب ألا يقرب" (الإحكام ج8، ص 546) (ص 337). أما بالنسبة لابن حزم فإن "أمر الرسول ب"هرق السمن المائع الذي مات فيه الفأر" لا يجب إلا في "كل سمن مات فيه فأر ولم يجب ذلك في غير السمن الذي مات فيه الفأر (...)" (ج7، ص 469). وهذا الحكم لا يصدق في غير السمن والفأر، فلو سقط فيه جرذون لما كان مأمورا بهرق السمن (ص 338). والأمر كذلك فيما يتعلق بالزكاة، فإنه لا يرى بعدها الاجتماعي ويحصرها في المواد التي ورد ذكرها دون غيرها، كالذرة والأرز والمعادن الخ. (ص 340)

"وهذا لا يعني أن العقل ليس له معقولية بحد ذاته. ولكنها معقولية محصورة، حسب قسمة ثنائية مشهورة لابن حزم، ب**الطبائع** دون **الشرائع**. فالطبائع "تعلم بالعقل" و"الشرائع لا تعلم إلا بالنص، ولا مدخل للعقل في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك" (ج 7، ص 470). وإنما من منظور الشريعة، لا من منظور الطبيعة، يبطل ابن حزم القول بالتعليل، ليؤكد أن الله "لا يفعل شيئا من الأحكام وغيرها لعلة بوجه من الوجوه" وأن "العلل كلها منفية عن أفعال الله وعن جميع أحكامه البتة" (ج 8، 546 و 566). وبما أن الله "لا يفعل لعلة" وبما أن "أفعاله لا يجري عليها لِمَ" (ج 8، ص 565)، لا يتردد ابن حزم في أن يعلن أن "تعليل أوامر الله معصية".[...] (ج 8، ص 574) (ص 343-344)

إنكار السببية

"لئن يكن ابن حزم، من خلال تأويله لحديث تحريم المسكر، قد رفض مبدا السببية الدلالية منكرا أن يكون المسكر قد حرم لأنه مسكر، فلن نفاجأ إذا وجدناه ينكر كل أشكال السببية الأخرى في تعليل الأحكام، بما فيها السببية التي قدمت النواة الأولى لما يمكن أن نسميه بعلم الاجتماع الفقهي في الإسلام، أي مقاصد الشريعة وقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد." (ص 360)

"وكما أن الله لا يفعل عنده لعلة، كذلك فإنه لا يفعل لسبب. وبما أن "أفعال الله لا يجري فيها لمَ"، وبما أنه "لم يحلَّ لنا ان نسأله عن شيء من أحكامه وأفعاله: "لمَ كان هذا؟"، فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة". (ج 8، ص 565)

تصنيم النص

في مقدمة هذه الفقرة يرد طرابيشي على الجابري الذي أكد في **تكوين العقل العربي** ان كل المشروع الظاهري لابن حزم إنما يحكمه، "من الزاوية الابستمولوجية المحض"، "إيمانه بكونية العقل وطموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة". (ت. ع. ع. ص 310). "والحال أننا إذا شئنا أن نتبنى بدورنا هذه الصيغة، فسنلاحظ أنها تحتاج، كيما تكون مطابقة "ابستمولوجيا" لمضمون الظاهرية الحزمية، إلى تعديل واحد: ألا وهو إجراء مقايضة بين المفردات وإحلال "النص" محل "العقل". (ص 363)

ويضيف طرابيشي: "أن العقل ذاته ليس في نظر ابن حزم مقولة ذات سؤدد ذاتي. فعلاوة على أنه مأمور بالنص لا آمر له، فليست مرجعيته إلى ذاته بل إلى خالقه".[...] "هكذا يقول في نص طويل يرد فيه على من "زعم" أن رتبة العقل قائمة في العقل ذاته: "إن العقل يشهد أن الله تعالى خالقهن وأنه تعالى كان واحدا أولا، إذ لا نفس حيوانية ولا عقل مركب فيها ولا في غيرها، ولا جوهر ولا عرض، ولا عدد ولا معدود ولا رتبة من الرتب، وأنه تعالى خلق النفوس بعد أن لم تكن، وخلق العقول على ما هي عليه بعد أن لم تكن، ورتب فيها الرتب على ما هي عليه بعد أن لم يكن شيء منها[1]، ولو أنه شاء أن يخلق العقول على غير ما هي عليه، وأن يرتب الأمور على خلاف ما رتبها لفعله، ولما تعذر عليه ذلك، ولكان حينئذ هو الحق والحكمة، وما عداه... العبث". (الإحكام، ج7، ص476) (ص 364)

"بل إن المنطق نفسه يتجرد من وظيفته المعرفية النظرية ليتحول بدوره إلى منطق أخلاقي بوصفه قوة أخرى من القوى التي ركبها الله في النفس البشرية، هي "قوة التمييز التي سماها الأوائل المنطق وجعل لها [=النفس] خالقها بهذه القوة سبيلا إلى فهم خطابه عز وجل" (ج1، ص 8). (ص 365)

"وفي هذا السياق التديني عينه يعطي ابن حزم أولوية مطلقة للأخرويات على الدنيويات [...]". و "بوأ علم الشريعة مكانة الصدارة واستتبع له سائر العلوم، ومضى على حد إنكار صفة العلم على العلم إذا ما ادعى لنفسه الاستقلال بنفسه وبغائيتهن ولم يجعل وِكده "معرفة الأشياء على ما هي عليه" لا لغرض سوى التوصل على معرفة "صانع الأشياء"، قائلا في ذلك: "أفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود... وإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آثر الأدنى والأقل على الأعلى والأعظم منفعة... فإن قال قائل: إن في علم العدد والهيئة والمنطق معرفة الأشياء على ما هي عليه، قلنا إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء... وأما إن لم يكن الغرض إلا معرفة الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... هو أن يوصف بالفضول والحماقة اقرب منه إلى أن يوصف بالعلم".[2] (ص 366)

ثم ينتقل طرابيشي إلى ما يسميه ب "قرأنة الحديث". "فبعد التسييج الإلهي للمصحف، يتصدى ابن حزم لتسييج مماثل للحديث بنقل نصابه الماهوي من **كلام للرسول** إلى **كلام لله**. وقد رأينا أن أول من نظَّر لهذه النقلة اللاهوتية-الإبستمولوجية

[1] الرتب: ينبغي هنا أن تُفهم على أنها المقولات في المنطق الأرسطي. وبنفيه سؤدد الرتب (=المقولات)، وفي مقدمتها الجوهر والعرض، يكون ابن حزم قد شهر قطيعته – وليس انتماءه كما يتقول (الجابري) عليه – مع "العقل الكوني".

[2] رسالة في مراتب العلوم، في: رسائل ابن حزم، ج 4، ص 75-74

صاحب **الرسالة** [الشافعي] بتعميده القرآن وحيا متلوا والحديث وحيا غير متلو. والحال أن ابن حزم ، المنقلب على الشافعي بالمزايدة لا بالمناقصة، يذهب أبعد من ذلك إلى اعتبار الحديث، بوصفه كلام الله، عديلا للقرآن، بل "مثل القرآن وأكثر" كما يقول، وهو يستند في ذلك إلى مقولة موضوعة على لسان الرسول." (ص 370)

"ودوما في سياق المرادفة والمساواة بين القرآن والحديث يقول ابن حزم ويكرر القول: "إنه تعالى أودع الشرائع في الكلام الذي أمر به رسول الله (ص) بتبليغه إلينا وسماه قرآنا، وفي الكلام الذي أنطق به رسوله (ص) وسماه وحيا غير قرآن" (**الإحكام**، ج 1، ص 12). (371)

ويختتم طرابيشي هذا الفصل بخاتمة يمكن اعتبارها خلاصة للكتاب كله:

"ومع هذا التحول الخطير من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث تكتمل أبعاد الانقلاب "الظاهري" الذي دشنه الشافعي واستأنفه ابن حزم فيما يكاد يكون انقلابا على الانقلاب في "نشأة ثانية".

"فالشافعي كما رأينا كان أول من نظر لتحويل الرسول من مشرَّع له كما بينا في الفصل الأول إلى مشرِّع. ولكن الشافعي، بعدم إجازته نسخ القرآن بالحديث، كان أوقف سلطة الشارع الثاني، الذي هو الرسول، عند حدود سلطة الشارع الأول الذي هو الله."

"أما ابن حزم، فقد تخطى العتبة التي وقف عندها الشافعي في انقلابه ليجيز نسخ القرآن بالحديث وليعطي للتشريع الرسولي عين مكانة الصدارة التي للتشريع الإلهي، بل ربما "أكثر" بحكم الاستحالة العملية لنسخ الحديث بالقرآن."

"بيد أن الانقلاب الحزمي الظاهري، على خطورته هذه، يلابسه انقلاب "باطني" أكثر خطورة بعد".

فابن حزم ، بتوكيده أن "ما رواه الثقة عن الثقة مسندا إلى رسول الله (ص) إنما هو حق قد قاله عليه السلام كما هو" (الإحكام، ج1، ص 116)، وبتوكيده أن ما قاله الرسول يكون قد قاله الله لأن الرسول لا يقول شيئا "من تلقاء نفسه"، ولا يقول عندما يقول إلا "من عند الله"، وبتوكيده أنه "لا يحل أن تؤخذ شريعة إلا من الله تعالى: إما من القرآن وإما من نقل ثقات عن رسول الله من طريق الآحاد والتواتر" (المحلى، ج2، المسألة 673)، فهذا كله معناه أن "الثقة" الذي وضع الحديث في الجيل الثاني أو الثالث أو الرابع، أو حتى السادس والسابع في بعض الأحيان، يكون هو من نصب نفسه مشرعا، وإن وضع تشريعه على لسان الرسول، وبالتالي على لسان الله، طبقا للمعادلة الأقنومية الحزمية".[1]

"وبهذا المعنى لا يكون الرسول قد تحول من مشرع له إلى مشرع إلا في الظاهر فحسب؛ أما الباطن، أي على صعيد البنية التحتية للصناعة الحديثية، فالعكس هو الصحيح لأن سلسلة "الثقات" تكون هي التي استأثرت عمليا بسلطة التشريع، وهذا في سياق مسار تاريخي للإسلام طغى فيه بعد الشريعة على بعد الديانة."

"ولئن يكن ابن حزم قال: من قاس واجتهد برأيه فقد شرع، ولئن يكن الشافعي قال من قبله: من استحسن فقد شرع، فالأولى أن يقال بالنظر إلى ما آل إليه إسلام التاريخ: **أن من شرع هو في واقع الحال من حدث"**. (ص 387- 388)

الفصل السابع: العقل التخريجي

---

[1] في هذا الهامش يقول طرابيشي: نبيح لقلمنا هنا أن يقتبس التعبير من اللاهوت المسيحي باعتبار أن "الأقنوم" هو المقولة التخريجية التي اعتمدها هذا اللاهوت للتأكيد على التمسك بالتوحيد رغم القول بالتثليث، وذلك من حيث أن الله واحد وأقانيمه ثلاثة.

المخرج التأويلي: ابن قتيبة (213-276هـ/ 828 -889م)

"الشهادة التي تركها لنا ابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث ثمينة من منظورات ثلاثة:

أ) فهو قد حفظ لنا، من خلال محاولة الرد والتفنيد، شطرا من تراث مُحِق من الوجود ومن ذاكرة الوجود، هو تراث معتزلة القرن الثالث للهجرة.

ب) قدم لنا، من خلال كتابه ذاك، نموذجا ناجزا عن الحرب الأيديولوجية التي دارت في القرن الثالث أيضا بين معسكرين: أهل العقل المعتزليين وأهل النقل الحديثيين.

ج) قدم لنا، من خلال الكتاب نفسه، أتم نموذج لاشتغال ما أسميناه ونشدد على تسميته **بالعقل التخريجي**، الذي نستطيع أن نحده بدوره بأنه السقف الأعلى لاشتغال العقل عند أهل النقل". (ص 391)

ما التخريج؟

"إنه بتعريف ابن قتيبة، وكما يوحي به الاشتقاق اللفظي، "طلب المخرج" (**تأويل مختلف الحديث**، ص 37). وطلب المخرج ضرب من التحايل على اللفظ باللفظ ليخرج عن معناه الظاهر إلى المعنى الباطن المقصود. في ذلك يقول ابن قتيبة: "إن أحببت أن تعلم كيف يكون طلب المخرج خبرناك بأمثال، فمنها أن رجلا من الخوارج لقي رجلا من الروافض، فقال له: والله لا أفارقك حتى تبرأ من عثمان وعلي أو أقتلك. فقال: أنا والله من علي ومن عثمان بريء فتخلص منه، وإنما أراد، أنا من علي، يريد أن يتولاه، ومن عثمان بريء، فكانت براءته من عثمان وحده" (**تأويل**...، ص 137).

"ولا يكتم ابن قتيبة قارئه أن التخريج لا يعدو في هذه الحال أن يكون ضربا من التورية، أو حتى الكذب. ولكنه لا يتردد في أن يقطع بأن الكذب باللفظ، أو حتى بالمعنى، وهذا حتى عند اليمين، مباح في أحوال معينة. هكذا يقول: "قد رخص في الكذب في الحرب لأنها خدعة، وفي الإصلاح بين الناس، وفي إرضاء الرجل أهله، ورخص له أن يوري في يمينه إلى شيء إذا ظلم وخاف على نفسه، والتورية أن ينوي غير ما نوى مستحلفه كأن كان معسرا أحلفه رجل عند حاكم على حق له عليه، فخاف الحبس، فيقول: والله ما لهذا علي شيء، ويقول في نفسه: يومي هذا، أو يقول: واللاه، يريد اللاهي [=من اللهو]، إلا أنه حذف الياء وأبقى الكسرة منها دليلا عليها كما قال الله تعالى: "يا عبادِ الذين آمنوا" (تأويل... ص 36).(ص 395-396)

ويعلق طرابيشي قائلا: "ويكاد يكون مباحا لنا أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن ابن قتيبة، في تأسيسه هذا لمشروعية الكذب طلبا للمخرج، يمكن أن يعد أيضا أول مؤسس في الإسلام السني لنزعة كلبية تفك الارتباط بين الأخلاق والإيمان وتعتبر الإيمان وحده ضمانة للخلاص وإن بغير أخلاق. وهو لا يجد حرجا في أن يتحرى عن سند لهذه النزعة اللاأخلاقة في الحديث النبوي نفسه، كما عندما يستشهد بحديث مروي على لسان ابن عباس من أن "رجلا حلف بالله كاذبا فدخل الجنة" مضيفا، على سبيل التأويل التخريجي: "كان يقال لأن تحلف بالله كاذبا خير من أن تحلف بغير الله صادقا".[1] (ص 396)

"وإنما من هذا المنظور الكلبي أباح ابن قتيبة الكذب في بعض الدين حفاظا على بعضه الآخر، مستشهدا في هذا المقام بقولة للمحدث حذيفة بن اليمان: "إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله" (**غريب الحديث**، ص 33)".[2] (ص 396)

"ومن هذا المنظور الكلبي رخص ابن قتيبة في الكذب حتى في رواية الأحاديث النبوية والتوهيم في أسانيدها".(ص 296)

---

[1] ابن قتيبة: **غريب الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت 1988، ج2، ص 370

[2] جاء دفاع ابن قتيبة عن هذه المقولة في معرض رده على النظام المعتزلي الذي أكذب العديد من رواة الحديث، ومنهم حذيفة اليمان الذي اشتهر عنه أنه حلف لعثمان بن عفان "على أشياء بالله تعالى أنه ما قالها، وقد سمعوه قالها"، فبرر حلفانه هذا بقوله "إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله".

كيف التخريج؟

في "تأويل مختلف الحديث"، وتحت عنوان "ذكر الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض، والأحاديث التي تخالف عندهم كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل"، "أورد [ابن قتيبة] نماذج مفصلة من أحاديث [طعن فيها المعتزلة] يناقض بعضها البعض ويخالف بعضها بعضا، وأحاديث يفسد أولها آخرها، وأحاديث يدفعها الكتاب وينقضها القرآن، وأحاديث تبطلها حجة العقل والنظر، وأحاديث يكذبها العيان والخبر، الخ. ومن خلال العناوين نستطيع أن نحدد للطائفة المعتزلية التي أنكرت الحديث سمات إبستيمولوجية ثلاثا: أ) فهي قرآنية؛ ب) وهي تقدم حجة العقل؛ ج) وهي تعتبر التناقض الذاتي في الأحاديث دليلا على بطلان حجيتها وعلى كونها موضوعة" (ص 399-400).

"أما الموقف المضاد لابن قتيبة فيمكن تحديده بسمات ثلاث أيضا: أ) فهو حديثي أكثر منه قرآنيا انطلاقا من القولة الشهيرة: "السنة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة" (ص 199)؛ ب) وهو يقدم حجة النقل ويستتبع لها حجة العقل؛ ج) وهو يسلم بإمكان وجود تناقض ذاتي في الأحاديث لأنها، كالقرآن نفسه، من "وحي جبريل" (ص 195)؛ وإن وجد فهو محض تناقض ظاهري يتعين حله بالتخريج، وتلك هي أصلا المهمة التي يأخذها على عاتقه في مشروعه التأويلي لمختلف الحديث. (ص 400).

ويورد طرابيشي العديد من الأمثلة التي تبين تلاعب ابن قتيبة بالألفاظ للالتفاف حول تناقضات بعض الأحاديث. كأن يقول: "إن رسول الله (ص) لم يرد بقوله "لأقضين بينكما بكتاب الله" ههنا القرآن، وإنما أراد "لأقضين بينكما بحكم الله تعالى" (أي أن كتاب الله لا يعني القرآن بل حكم الله). ويتعلق الأمر بحديث يزعم أن الرسول حكم بالرجم على امرأة والجلد والتغريب للذي زنى بها. مع العلم أن القرآن لا ينص على الرجم والتغريب. (400-401). وأحيانا يتوخى إنقاذ الحديث من لا معقولية ظاهرة فيه بافتراض وقوع راويه في السهو والغلط أو إسقاط بعض الكلمات (ص 405).

تخريج الغلط والنقص في الأحاديث

"وإذا كان ابن قتيبة لم يأت في تخريجاته القرآنية بجديد حقا، بل اكتفى بالسير على خطى من تقدمه من أنصار الحديث، وفي طليعتهم الشافعي الذي قبس عنه تمييزه بين قرآن متلو وقرآن غير متلو، كما بين قرآن بقيت تلاوته وأبطل حكمه وقرآن بقي حكمه وأبطلت تلاوته، فإن المفاجأة التي يعدها لقارئه هي إجراؤه آلية التخريج على الحديث نفسه، مما يقوده – عن غير وعي أو تقدير منه – إلى إحداث تصدعات، ولا نقول شروخ، في معمار المدونة الحديثية المصنمة." (ص 405)

ويورد طرابيشي ثلاثة أمثلة، منها:

1- "تحت عنوان "حديث كذبه العيان" روى ابن قتيبة أن بعض المعتزلة قالوا: "رويتم عن أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك أن النبي (ص) قال وذكر سنة مائة أنه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة، وقالوا: هذا باطل بين للعيان، فنحن طاعنون في سني ثلاثمائة والناس أكثر مما كانوا."

"قال ابو محمد: ونحن نقول إن هذا الحديث قد أسقط الرواة منه حرفا إما لأنهم نسوه أو لأن رسول الله (ص) أخفاه فلم يسمعوه. نراه بل لا نشك أنه قال: لا يبقى على الأرض **منكم** يومئذ نفس منفوسة، يعني من حضر في ذلك المجلس أو يعني الصحابة، فأسقط الراوي **منكم**" (ص 93) (ص 406)

2- [وهو المثال الثالث الذي أورده طرابيشي] "على لسان المعتزلة حكى ابن قتيبة أنهم قالوا إن أصحاب الحديث رووا عن الرسول أنه قال: "لا عدوى ولا طيرة"، ثم رووا عنه أنه قال: "الشؤم في المرأة والدار والدابة". وبذلك يكونون قد نفوا على لسان الرسول الطيرة في حديث أول ليعودوا إلى إثباتها في حديث ثان.

هنا يتدخل ابن قتيبة ليقول إنه ليس في ذلك اختلاف ولا تناقض. كل ما هنالك أن حديث الشؤم الذي رواه أبو هريرة قد داخله سهو ونقص، أو "غلط" حسب تعبير ابن قتيبة نفسه إذ قال بالحرف الواحد:"إن هذا حديث يُتوهم فيه الغلط على أبي هريرة، وإنه سمع فيه شيئا من رسول الله (ص) فلم يعه". ثم أضاف على لسان نفسه:

قال أبو محمد: حدثني محمد بن يحيى القطعي... أن رجلين دخلا على عائشة (ض) فقالا: إن أبا هريرة يحدث عن رسول الله (ص) "إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار". فطارت شفقا ثم قالت: "كذَب – والذي أنزل القرآن – على أبي القاسم من حدَّث بهذا عن رسول الله. إنما قال رسول الله: "كان أهل الجاهلية يقولون: إن الطيرة في الدابة والمرأة والدار" (ص 104-105).

وبديهي أن التناقض يكون بذلك قد زال بين الحديثين، ولكن ليس بمجرد التخريج في التأويل، بل بانقلاب جذري في المعنى. فلو لم تصحح عائشة قولة أبي هريرة لبقي حكم الجاهلية ساريا في الإسلام، ولبقيت المرأة مصدرا للشؤم، ولتعززت ثقافة كراهية المرأة ودونيتها – التي كرسها أصلا أهل الحديث والفقه – بعامل إضافي." (ص 407-408)

التخريج كتعقيل اللامعقول

في هذا الباب يورد طرابيشي حديث العدوى. "فقد روى ابن قتيبة أن معتزلة عصره أخذوا على اصحاب الحديث روايتهم عن الرسول أحاديث متناقضة في العدوى. فقد رووا عنه من جهة أنه قال: "لا عدوى ولا طيرة"، وأنه لما قيل له إن النقبة [=أول أعراض الجراب] تقع بمشفر البعير فتجرب لذلك الإبل، قال: "فما اعدى الأول؟". ثم رووا عنه من جهة ثانية "لا يوردن ذو عاهة على مصح" و "فُرَّ من المجذوم فرارك من الأسد". وفي هذا كله اختلاف في هذا اختلاف، ولكل معنى منها وقت وموضع، فإذا وضع بموضعه زال الخلاف." (ص 102) (ص 411).

و "يلبث [ابن قتيبة] أن يصطنع لغة علمية ليخرِّج التناقض الظاهر في الأقوال التي ينسبها أهل الحديث إلى الرسول على أنه محض اختلاف عارض يعود إلى ازدواج في معنى العدوى، ويزول بمجرد فك ذلك الازدواج. ذلك أن العدوى عنده "جنسان، أحدهما عدوى الجذام... وأما الجنس الآخر من العدوى فهو الطاعون". (ص 102-103)

"والعدوى الأولى، رغم ظاهر لفظها، ليست بعدوى حقا ولا هي معدية. كل ما هنالك أنها محض رائحة كريهة. [...]" (ص 411-412)

التخريج ورهاب التناقض

"ليس يعسر علينا، ونحن في ختام رحلتنا مع محامي أصحاب الحديث الذي كانه ابن قتيبة، أن ندرك ما علة رُهابه شبه العصابي – هو ومن يتصدى للمنافحة عنهم- من احتمال التلبيس عليهم بتهمة التناقض. فالحديث كان الصناعة المعرفية الأكثر رواجا في الحضارة العربية الإسلامية ابتداء من القرن الثاني للهجرة فصاعدا. ولقد كانت هذه الصناعة تحمل ميسم البشر الذين صنعوها [...]. وككل ما هو بشري، ولا سيما إذا تعدد البشر وتتالت أجيالهم وتفرقت أمصارهم وتباينت اهتماماتهم وتضاربت مصالحهم، وتنوعت بالتوازي مع ذلك كله اجتهاداتهم، كان من المحتم أن ترزح المدونة الحديثية [...] تحت قدر غير قليل من الاختلاف، بل حتى التناقض. ولكن بما أن الصناعة الحديثية كانت تنكر اصلها البشري، وتنسب نتاجها، ابتداء من انقلاب الشافعي الإبستمولوجي، إلى أصل إلهي لا يتميز وحيه عن وحي القرآن إلا بكونه غير متلو، فقد كان لا مناص من أن تنفي عن هذا النتاج كل شبهة اختلاف أو تناقض، وإلا حام الشك حول مصدره الإلهي." (ص 413)

"ويبدو أن معتزلة القرن الثالث، الذين كانوا قرآنيين بالأحرى، قد أدركوا نقطة الضعف هذه عند خصومهم أصحاب الحديث وأرادوا، من خلال التركيز على ما في رواياتهم الحديثية من التناقض، إثبات مصدرها البشري، وسندهم في ذلك

القرآن نفسه: فكما أن "**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**" (النساء: 82)، كذلك فإن الاختلاف الكبير، بل التناقض، في مرويات أهل الحديث من الأحاديث ينهض دليلا – ضمنيا على الأقل- على انها من عند البشر، لا من عند الله. صحيح أن المعتزلة لم ينتقلوا من الإضمار إلى التصريح، لكن موقفهم الاحترازي هذا يمكن أن يفهم على ضوء "قوة الشارع" التي باتت لأهل الحديث ابتداء من الانقلاب المتوكلي، ولا سيما أن المعتزلة كانوا – وبقوا حتى انقراضهم – أهل نخبة." (ص 414)

المخرج التوهيمي: ابن سلامة الطحاوي (321 - 238هـ/ 852 – 933م)

"لسنا ندري هل كان ابن سلامة الطحاوي أول من صاغ مفهوم "المشكل" بعد أن كان ابن قتيبة سبقه إلى صياغة مفهوم "المختلف"، ولكنه بكل تأكيد أول من أعطى إشكالية تعارض الأحاديث وتناقضها بعدا موسوعيا في سفرين ضخمين هما على التوالي: "شرح معاني الآثار"، ثم "بيان مشكل الآثار" الذي اشتهر باسم "بيان مشكل الحديث". وقد حدد الطحاوي بنفسه لنفسه المهمة التي يأخذها على عاتقه في هذين السفرين بقوله في مستهل ثانيهما: "إني نظرت في الآثار المروية عنه (ص) بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها والعلم بها عن أكبر الناس، فمال قلبي إلى تأويلها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها"."[1] (ص 417)

"وكما هو واضح من هذا التحديد المنهجي الشديد الاقتضاب، فإن القطبين اللذين يدور عليهما شغل الطحاوي هما اكتشاف "الإحالات" في المدونة الحديثية ثم إعمال "آلية التأويل" ل "تبيان مشكلها" و"نفي التضاد عنها" كما سيقول في مقطع لاحق. ولكن لئن يكن ابن قتيبة ما احتاج إلى أن يداور آلية التأويل إلا لينفي التضاد عن نحو مئة حديث، فقد وجد الطحاوي نفسه مطالبا بمداورتها لينفيه عن نيف وستة آلاف من الأحاديث. وهذا التوسع الكمي كان لا بد أن يقابله تهاون كيفي في مداورة الآلية إياها. وبالفعل، وبدلا من التأويل، غالبا ما سيجد الطحاوي نفسه مضطرا إلى ركوب مركب التوهيم والتمويه ليقنع قارئه بأنه قد اهتدى إلى المخرج من ظاهر التعارضات والتناقضات التي باتت ترزح تحت وطأتها المدونة الحديثية المتضخمة، والتي قد تبدو لمن لم يؤت ما أوتيه هو من نفاذ البصيرة والتبحر في "العلم" عصية على كل تخريج أو تسوية". (ص417- 418)

فمثلا في "باب الماء يقع فيه النجاسة" توجد أحاديث تقول أن هذا الماء نجس وأخرى تدعي العكس. وجواب الطحاوي هو "لما كان ذلك كذلك، وقد أباح لهم النبي (ص) ماءها... استحال عندنا، والله أعلم، أن يكون سؤالهم النبي (ص) عن مائها، وجوابه إياهم في ذلك بما أجابهم، كان والنجاسة في البئر، ولكنه والله أعلم كان بعد أن أخرجت النجاسة من البير، فسألوا النبي (ص) عن ذلك هل تطهر بإخراج النجاسة منها، فلا ينجس ماؤها الذي يطرأ عليها ذلك... فقال لهم النبي (ص) إن الماء لا ينجس، يريد بذلك الماء الذي طرأ عليها بعد إخراج النجاسة منها" (شرح، ج1، ص 12) (ص 421)

المخرج النسخي: ابن شاهين [385 - 297هـ = 909 - 995 م]

ثم رأت النور آلية جديدة في التخريج مع ابن شاهين في "الناسخ والمنسوخ من الحديث"، ومن بعده ابن موسى الحازمي في "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الآثار". فقد أقر ابن شاهين والحازمي باحتمال وجود التناقض في الحديث فعملا على توظيف آلية مستمدة من علوم القرآن، وهي آلية الناسخ والمنسوخ. لكن مع فارق جوهري وهو أن الناسخ والمنسوخ في القرآن لا يعني إحلال نقيض محل نقيض بل إحلال "مثيل" محل "مثيل". (ص 438-439)

[1] أبو جعفر الطحاوي، **بيان مشكل الآثار**، حيدر آباد الدكن 1916 ، ج1، المقدمة. ومع أن هذه الطبعة دقيقة ومشكولة إلا أنها ناقصة لنقص في النسخة التي حققت عنها. ومن هنا اعتمدنا أيضا على الطبعة التي حققها شعيب الأرناؤوط، وصدرت عن دار الرسالة في 16 جزءا، بيروت 1994، تحت عنوان **شرح مشكل الآثار**.

ويقول طرابيشي "على لسان ابن صلاح، المصنف المشهور ل "**علوم الحديث**"، إن الأمر كله مرهون بمستوى التناقض: فإن كان التضاد بين الحديثين المتضادين ليس من القوة بحيث "لا يمكن الجمع" بينهما و "لا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما"، اعتمدت آلية التأويل التي تتيح الأخذ بهما معا من دون إسقاط أحدهما. أما إذا تضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما"، فإن ألية النسخ هي التي تفرض نفسها ههنا، فيعتبر احد الحديثين المتضادين "ناسخا والآخر منسوخا، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ".[1] (ص 441)

المخرج الترجيحي: ابن موسى الحازمي [548- 584هج/1153-1188م]

"يعود تاريخ تأليف **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**[2] لأبي موسى الحازمي المتوفي سنة 584 هـ إلى أواسط القرن السادس على اقل تقدير. ويومئذ كانت المدونة الحديثية قد أخذت بعدا موسوعيا حقيقيا لا تصمد للمقارنة معه سوى موسوعات الفقه المتأخرة التي تدين هي نفسها بحجمها الموسوعي لضخامة المدونة الحديثية وتضخمها معا." (ص 450)

و الحازمي يقر بأن آلية الناسخ والمنسوخ صعبة المراس، ويستشهد بالزهري الذي يقول: "أعيى الفقهاء وأعجزهم أن عرفوا ناسخ حديث رسول الله (ص) من منسوخه" (**الاعتبار في الناسخ والمنسوخ**، ص 3). ومصدر المشكلة يكمن في صعوبة التمييز بين السابق واللاحق من الحديث. والحل الذي ارتآه الحازمي لتجاوز هذه العقبة يكمن في الترجيح (**الاعتبار**، ص 9). إلا أن "وجوه الترجيحات كثيرة"، إذ لا تقل عن الخمسين (ص 454). ويعلق طرابيشي قبل ان ينتقل إلى عرض بعض وجوه الترجيحات الخمسين قائلا: "[... أن] الترجيحات الخمسين التي يقترحها الحازمي للتمييز بين الناسخ والمنسوخ من الأحاديث، والتي لن يكون صعبا علينا أن ندرك أنه ليس من شأنها، في مسعاها إلى أن تضبط تناقضات المدونة الحديثية وتسويها، سوى تحويلها إلى سديم لا يضبطه أي قانون، وإلى متاهة لا ينفتح أي باب من أبوابها إلا ليقود إلى باب آخر مسدود." (ص 455). وكمثال على معايير الترجيح "كثرة العدد في أحد الجانبين" (أي أن رواة أحد الأحاديث أكثر من رواة الحديث المناقض) (ص 455)؛ أو كون الراوي أعلم وأدين؛ أو عمر الراوي (ص 456)؛ أو المسافة عن الحجاز. ذلك أن المدينة "دار الهجرة ومجمع المهاجرين والأنصار... وكان الشافعي رضي الله عنه يقول: كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين واه وإن تداولته الثقات" (**الاعتبار**، ص 12) (ص 457)

المخرج التعادلي: عبد الوهاب الشعراني (898-973هج)

استحدث الشعراني آلية أطلق عليها اسم "الميزان"، هدفت هي الأخرى إلى رفع التناقض بين النصوص عن طريق ضرب من الموازنة بين النصين المتناقضين، بحيث يحتل كل منهما مكانه في إحدى دفتي الميزان، "وبحيث ينتفي التناقض بينهما ليتحول إلى محض اختلاف في الدرجة بالناقص أو بالزائد، تخفيفا أو تشديدا" (ص 467). وبذلك أحال ظاهر التناقض في الأحاديث النبوية إلى باطن من التوافق، ناهيك عن التحول من منطق "الفرق بين الفرق" إلى منطق "الجمع بين الفرق" من منطلق أن "جميع المذاهب متصلة ببحر الشريعة اتصال الأصابع بالكف والظل بالشخص".[3] (ص 469).

"ومن هذا المنطلق "الميزاني"، يرفض الشعراني مبدأ إلغاء احد الحديثين المتعارضين كما يقول به المداورون لآلية الناسخ والمنسوخ، ويذهب إلى أن "إعمال الحديثين أو القولين أولى من إلغاء أحدهما" (ص 63)، لأن وزنهما معا على كفتي الميزان من شأنه ان يبدد ما بينهما من ظاهر التناقض، وأن يرد منطوقيهما المتنافيين إلى حكم واحد لا يختلف إلا بالدرجة من حيث "التخفيف والتشديد" تبعا لموقعه في كفتي الميزان. (ص 469)

ومن الأمثلة التي يوردها طرابيشي مقارنة الشعراني ل "قوله صلى الله عليه وسلم في حديث البيهقي وغيره [...]: "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ" مع حديث طلق بن عدي أن رسول الله (ص) قال له حين سأله عن مس ذكره: "هل هو إلا

---

[1] ابن صلاح، **علوم الحديث**، تحقيق وشرح نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق 1998، ص 286-284

[2] الإمام أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت 1996، ص 3

[3] عبد الوهاب الشعراني، **الميزان**، تحقيق عبد الوهاب عميرة، عالم الكتب، بيروت 1989، ج1، ص126

بضعة منك؟"، لا يتردد في أن يعمل الحديثين معا، على ظاهر ما فيهما من تناقض، عن طريق التخريج التالي: "الحديث الأول مشدِّد محمول حال الأكابر، وحديث طلق مخفِّف محمول على حال غيرهم بدليل كون طلق كان راعيا لإبل قوم. وقد كان علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول: لا أبالي مسست ذكري أم أذني، فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان" (ص 268). ويعلق طرابيشي في هامش الصفحة قائلا ان الشعراني يتناقض لأنه إذا كان التخفيف في حالة طلق يعلله كونه كان راعي إبل فإن علي بن ابي طالب كان من علية قومه. (ص 471)

ومثلا فيما يتعلق بحديث مسلم: "أن رسول الله (ص) كان يغتسل للجنابة قبل أن ينام"، ثم حديث البيهقي عن عائشة: "أن النبي كان ينام على جنب ولا يمس ماء". وهو لا يجد من حل لهذا التناقض بيت الحديثين سوى القول... بأن "الحديث الأول مشدد والثاني مخفف" (الميزان، ص 269) (ص 472).

ويختتم طرابيشي هذا الفصل قائلاك "ما القاسم المشترك بين ابن قتيبة والطحاوي وابن شاهين والحازمي والشعراني على امتداد الفاصل الزمني بينهم ما بين القرن الثالث والقرن العاشر للهجرة؟ إنه إنكار واقعة التناقض في المدونة الحديثية وتوظيف جميع طاقات العقل المعقِلِن la raison raisonnante لرد ظاهر هذا التناقض إلى باطن مزعوم من التوافق باللجوء، إما إلى آليات ذهنية مثل التأويل والتخريج، وإما إلى آليات أقرب إلى أن تكون ميكانيكية مثل آلية الناسخ والمنسوخ أو آلية الميزان التي انفرد باختراعها الشعراني. ولم يكن هذا الهاجس الإنكاري، شبه العصابي طبقا للمعجم التحليلي النفسي، ضرورة قهرية أملتها الحاجة إلى التسييج الدوغمائي للمدونة الحديثية وإلى صيانة لحمتها الإيديولوجية فحسب، بل كان يترجم أيضا عن ضرورة لا تقل إلحاحا واستحواذا لرد شبهة التدخل البشري على المدونة الحديثية باعتبار أن التناقض هو من العلامات الفارقة لقصور العقل البشري، على حين أن العقل الإلهين أو المفترض أنه كذلك، بريء منه كل البراء، وذلك إعمالا للمبدا القرآني :" **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** " (النساء: 82). فليس كالتناقض ما يشي بالأصل البشري للقول، ولا سيما عندما يكون قائل هذا جماعة، لا فردا واحدا، على نحو واقع الحال في المدونة الحديثية التي تألفت وتراكمت، فضلا عن ذلك، شتاتا في الزمان والمكان." (ص 477)

الفصل الثامن: انتصار أهل الحديث

1) الانقلاب المتوكلي

أخذ الانقلاب المتوكلي أبعادا ثلاثة:

- "أولا، إن المتوكل، بإغلاقه ملف خلق القرآن وبمنعه الكلام فيه – ومن الكلام أصلا – قد فتح الباب على مصراعيه أمام **تسييد السنة**. فكون القرآن مخلوقا أو غير مخلوق يبقى في التحليل الأول والأخير إشكالية قرآنية. أضف إلى ذلك أن كل مدار علم الكلام – الذي نهى المتوكل عن الكلام فيه – هو على إشكالية قرآنية. وبصرف النظر عن الانتصار لأهل الحديث الذي يظل من جانب المتوكل **فعلا سياسيا** في المقام الأول بهدف التقرب من العامة وكسب محبتها، فإن البعد الأخطر في الانقلاب المتوكلي هو البعد الابستيمولوجي إن جاز التعبير. ذلك أنه ابتداء من عصر المتوكل، وعلى مدى العصور الوسطى وصولا إلى عصر النهضة – ربما باستثناء الفاصل البويهي – سجلت الإشكالية القرآنية انكماشا، بل انحسارا كبيرا، لصالح الإشكالية الحديثية. ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول إن الانقلاب المتوكلي كان – من دون أن يمثل بداية مطلقة – هو المقدمة للانقلاب الأخطر منه بما لا يقاس من زاوية الإبستيمولوجيا الدينية، أي التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث وتأسيس هذا الأخير في **إيديولوجيا سائدة** على امتداد تلك القرون العشرة الفاصلة بين عصر المتوكل وعصر النهضة، التي كان فيها الدين هو الشكل الوحيد الممكن للإيديولوجيا." (ص 491)

- "ثانيا، إن الانقلاب المتوكلي الذي تجلبب ببعدين طائفي وطوائفي معا، من خلال معاداة الشيعة من داخل الإسلام والنصارى من خارجه، قد أرسى **جذورا سوسيولوجة** – فضلا عن الأيديولوجية – غير قابلة للاجتثاث ولا للتجاوز لصيرورة التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. ففي المدونة الحديثية وشروحها ستتطور أدبيات المعاداة للشيعة ولأهل الذمة، وسيرتد ذلك على الشروح المتأخرة للقرآن نفسه. وإذا نحينا أهل الذمة جانبا لنبقى داخل الإسلام، فلنا أن نلاحظ أن عملية التسنين، أي تقديم الإسلام الحديثي على الإسلام القرآني، لم تقتصر على أهل السنة وحدهم، بل شارك فيها أيضا الشيعة الذين أعاد فقهاؤهم ومتكلموهم بدورهم تأسيس الإسلام في مدونة حديثية إمامية."[1] (ص 491-492)
- "ثالثا، إن انقلاب المتوكل على السياسة التي اختطها من قبله المأمون والمعتصم والواثق هو في حقيقته انقلاب في المرجعية والعلاقة بين السلطان والرعية فيما يتعلق بالسلطة الدينية. فمع الخلفاء الذين تقدموه، يمكن القول إن الذي فرض نفسه، أو حاولوا فرضه بالأحرى، هو أن **الناس لا خيار لها إلا أن تكون على دين ملوكها**. ومن هنا كان "تعصُّبهم" على الرعية حسب تعبير المتوكل نفسه. أما هذا الأخير، فقد "لان" على العكس للرعية وماشاها في دينها. (ص 491-492) ما يريد طرابيشي قوله هنا هو أن أهل الحديث كانت لهم شعبية أكبر من المتكلمين لدى العامة، لهذا تقرب المتوكل من أهل الحديث محاباة للعامة. فالمتوكل لم يكن نصيرا لمقولة "القرآن غير المخلوق" كما كان المأمون نصيرا لمقولة "القرآن المخلوق". "الواقع أن عاشر خلفاء بني العباس كان ابعدهم عن الشغل اللاهوتي. فقد ترك أمر الدين لرجال الدين من محدثين وفقهاء، وصرف كل همه للملك الطبيعي وملذات الملك الطبيعي." (ص 493)

2) **ابن حنبل إمام السنة** [241-164هـ / 855-780م]

"لئن نسبت إلى أحمد بن حنبل كرامات، بل وحتى معجزات...، فإن أعلى درجة بلغها بعد وفاته من التطويب بحكم ارتباطه العضوي والحصري بالإسلام الحديثي-الفقهي، هي **الإمامة**. ولكن بما أن الإمامة لفظ مشترك متعدد الدلالات والاستعمالات، فقد أفرد ابن حنبل دون سواه باللقب التطويبي: **إمام السنة**، وإن يكن احتل مكانه في الوقت نفسه في عداد سائر الصديقين والأبرار والأولياء" (ص 494).

ويخصص طرابيشي حوالي أربعين صفحة لعرض الهالة التي أحيط بها ابن حنبل وملابسات "محنته" المبالغ فيها.

يبقى السؤال: "لمَ وقع الخيار على أحمد بن حنبل لتطويبه دون سواه من ضحايا المحنة [محنة خلق القرآن]، ولا سيما منهم من عذبوا أضعاف عذابه ومن دفعوا حياتهم ثمنا لصمودهم وعدم إجابتهم وتوفوا في السجن في قيودهم نظير ابن حماد والبويطي، وعلى الأخص أحمد بن نصر [الخزاعي] مصلوب بغداد وسامراء معا؟" والجواب هو أنه "ليس لهذا الإحضار لابن حنبل ولتغييب غيره سوى تعليل واحد: فابن حنبل هو صاحب **"المسند"**، و**"المسند"** هو أضخم مدونة للحديث بين سائر مدوناته، وابن حنبل هو الذي كرس **المرجعية الحصرية للسنة** دون سواها من المرجعيات..." (ص 531).

"وعلى كراهة أحمد للنظر والتنظير فقد وضع - أو وضع باسمه - **بيانا اعتقاديا** فيه تأسيس نظري للمرجعية الحصرية السنية. ومما جاء فيه: "أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله (ص)، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك المِراء والجدال والخصومات في الدين، والسنة عندنا آثار رسول الله (ص)، والسنة تفسِّر القرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرَك بالعقول والأهواء، إنما هو الاتباع وترك الهوى. ومن السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة، ولم يقبلها ويؤمن لها، لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره والتصديق بالأحاديث فيه... مثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها حرفا واحدا...فإننا نسلم لها وإن لم نعلم تفسيرها".[2]

---

[1] هذه مناسبة لنعيد التوكيد هنا على أن المقصود بالانقلاب "السني" ليس ذاك الذي نفذه أهل السنة بالتفارق عن الشيعة، بل هو الانقلاب الذي أحال السنة إلى قرآن بعد القرآن، وفي حالات متطرفة إلى قرآن قبل القرآن.

[2] ابن الجوزي، **مناقب أحمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة 1988، ص 230-237

"وانطلاقا من قاعدة تقول "إن الإسناد من الدين"، لم يتردد ابن حنبل في أن يقلب معايير الصحة في الأحاديث. فالحديث إن صح فهو يصح، لا بمضمونه ومنطوقه، بل بإسناده وسلسلة رواته. وفي ذلك يقول الإمام: "نقبل الأحاديث ولا نرد شيئا منها إذا كانت أسانيدها صحيحة".[1] (ص 533)

3) **مستدركات الحاكم النيسابوري** [321 – 405 هـ]

"لئن يكن "مسند" الإمام أحمد، بزيادات ابنه والقطيعي وغيرهما عليه، قد مثل البيان العملي لسيرورة التضخم المتسارع للحديث، فإن اجتهادات الحاكم النيسابوري، المتوفي سنة 405 هـ، يمكن إنزالها بالمقابل منزلة البيان النظري للسيرورة عينها. ذلك أن النيسابوري لم يقتصر فقط على تصحيح ما لم يصححه غيره ممن تقدمه من الأحاديث، بل أرسى أيضا قواعد نظرية لهذا التصحيح، مما فتح الباب على مصراعيه أمام اشتغال آلية جديدة من آليات تضخم الحديث، أسماها هو نفسه **بالاستدراك**، أي استلحاق **صحيحي** البخاري ومسلم بآلاف الأحاديث المنزلة منزلتهما من الصحة الافتراضية" (ص 538) . فالحاكم النيسابوري يرى في كتابه **المدخل إلى الصحيح** أن البخاري ومسلم كانا هما الأجدر منه للقيام بالعملية الاستلحاقية التي وضعها موضع التنفيذ لولا عائقان اعاقاهما: قصر عمر البخاري من جهة، والغلو في "التزمت المنهجي" من جهة ثانية. و"أنه لا يجوز لأحد بالتالي أن يحكم بأن كل "من لم يخرجاه في كتابيهما مجروح أو غير صدق". "ولا يجوز أن "يتوهم متوهم أنه ليس يصح من الحديث إلا ما أخرجه البخاري ومسلم". (ص 539)

والنيسابوري "لا ينكر "أن في رواة الأحاديث كذابين"، ولكنه يحصر عددهم بمئتين وثلاثة وثلاثين [...] من أصل الأربعين ألفا الذين عددهم البخاري في تاريخه."[2] ولا يتردد في أن يختم بالقول "فليعلم طالب العلم أن أكثر الرواة للأخبار ثقات... وإنما سقط أساميهم من الكتابين الصحيحين".[3] (ص 542)

"ما منطق مصنف **المستدرك** في هذا الزخم الكمي الذي ضاعف حجم الصحيح الافتراضي من الحديث ثلاث مرات؟ إنه الإسناد مرفوعا إلى مستوى الشرط الأول، بل المطلق، للصحة، والذي قال عنه عبد الله المبارك: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"، والذي سيقول عنه النيسابوري بدوره: "لولا الإسناد... لدرس منار الإسلام".[4] و "ما دام المعوَّل، كل المعوَّل، في الصحة هو الإسناد، فإن كل حديث "صح" إسناده يكون بالضرورة "صحيحا" أي أن قائله هو رسول الله بوحي من الله. ومن ثم إذا كان صاحبا **الصحيحين** قد أهملا إسنادا صحيحا، فإنهما يكونان قد كتما بعضا مما "أنزل الله". وفي الهامش يقول طرابيشي: "طبقا لحديث موضوع على لسان الرسول "من كتم حديثا فقد كتم ما أنزل الله"." (ص 543)

"هنا [...] ينهض سؤال ختامي: إذا كان المعيار الأول والأخير في صحة الإسناد، وبالتالي في صحة الحديث نفسه، هو أن تجيء الرواية ثقة عن ثقة وصولا إلى الصحابي ومنه إلى الرسول، فما المعيار في توثيق هؤلاء الثقات؟": و"قد يتبادر إلى الذهن أن ثمة، إزاء مسألة بهذه الخطورة، معيارا موضوعيا. والحال أن المفاجأة التي يعدها لنا مصنف **معرفة علوم الحديث**، ومعه مِن قبله ومن بعده سائر "أهل الصنعة"، هو أن معيار التوثيق، أو التعديل والجرح بلغة مصنفي معاجم تراجم الرجال، **ذاتي محض**. هكذا يروي النيسابوري على لسان المحدِّث وعالم الحديث الذي كانه عبد الرحمن بن مهدي: "معرفة الحديث إلهام، فلو قلت للعالم يعلل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة".[5] (ص 549)

"إن هذا المعيار الذاتي الصرف لتمييز زائف الحديث من صحيحه، وكاذب الرواة من صادقهم، يجد عينة تطبيقية نموذجية له في كتاب النيسابوري المعروف ب **سؤالات الحاكم**. فقد وجه إلى شيخه الدارقطني يسأله عن 531 محدثا التبس

---

[1] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط 9، بيروت 1413 ه، ج 11، ص 303

[2] الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه**، تحقيق أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت 2003، ص 666

[3] الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، مخطوط، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص 9

[4] **معرفة علوم الحديث**، ص 115

[5] **معرفة علوم الحديث**، ص 361

عليه أمرهم، فجاءه الجواب على نحو قطعي، ومن دون أي بيان لحيثيات الحكم، بأن فلانا "ثقة" وفلانا "كذاب" وهذا "صدوق" وذاك "ضعيف"، وآخر "يحتج به" أو "يُجمع حديثه" وغيره بالمقابل "كثير الوهم" أو "كثير الخطأ". (ص 550)

4) **الخطيب البغدادي: التنظير لتضخم الحديث** [392-463 هـ/ 1002-1071 م]

"لم يكن الخطيب البغدادي (توفي 463هـ) صاحب مسند أو مستدرك نظير الحاكم النيسابوري، ولم يكن مثله أيضا من أئمة التعديل والجرح، ولكنه كان مثله وأكثر منه نصيرا للحديث ولأصحاب الحديث حتى ليمكننا اعتباره إيديولوجِيَّهم الأول" (ص 553).

"ينطلق الخطيب نفس منطلق الشافعي في قرأنة السنة، أي اعتبار الحديث وحيا منزلا." (ص 554)

و"بعد هذه التسوية بين القرآن والسنة، لا يتردد الخطيب في أن يسوق أقوالا تقدم في الأهمية – أو تكاد – السنة على القرآن". [...] "بل إنه لا يتردد، في باب فتحه تحت عنوان "فضل مجالس الفقه على مجالس الذكر"، في ان يعطي الأفضلية للأول على الثاني، وهذا على لسان الرسول نفسه: "أخبرنا أبو نعيم الحافظ... عن عبد الرحمن بن نافع عن عبد الله بن عمر وقال: دخل النبي (ص) المسجد، وقوم يذكرون الله وقوم يتذاكرون الفقه، فقال النبي (ص): كِلا المجلسين على خير، أما الذين يذكرون الله ويسألون ربهم، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وهؤلاء يعلمون الناس ويتعلمون، وإنما بعثت معلما، وهؤلاء أفضل. فقعد معهم".[1] (ص 556)

"ولا يقف الأمر عند هذا الحد، إذ يفتح الخطيب في **الكفاية في علم الرواية** بابا افتتاحيا في "التسوية بين حكم كتاب الله وسنة رسوله (ص) يسوق فيه أقوالا موضوعة على لسان الرسول نفسه تؤكد على عدم كفاية القرآن في أحكام في احكام التكليف، وتحذر أهل الإسلام من أن يكونوا قرآنيين خُلَّصا، ومن أن يتوقفوا عند "كتاب الله" فلا يتعدوه في لزوم الأحكام إلى سنة رسول الله": "عن المقدام بن معد يكرب عن رسول الله (ص) أنه قال: ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني قد أوتيت القرآن ومثله، ألا يوشك رجل شبعان عل أريكته يقول: عليكم هذا القرآن فما وجدتم فيه حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه".[2] (ص 556)

وما فعله الخطيب البغدادي هو كونه أجاز لنفسه القفز فوق المقاييس العشرة التي وضعها "أهل الصنعة" "لضمان وثاقة أسس العمارة"، وهي: العمر واللفظ والدقة والإسناد والذاكرة والسماع والتواتر والتدليس والجرح والتعارض. (ص 559- 574). والحاصل أنه:

- "إذا روى محدث "ثقة" أو "مجروح" غير مجمع على جرحه عن تابع من تابعي التابعين، أو ربما عن تابع من تابعي تابعي التابعين، حديثا سمعه منه أو قبسه من كتاب له أو منسوب إليه على سبيل الإجازة،
- وإذا كان تابعي الطبقة الثالثة قد نسي الحديث الذي رواه عنه تابعي الطبقة الرابعة، والذي كان سيبقى منسيا لولا أن رواه التابعي الأخير عمن نسيه،
- وإذا كان تابعي الطبقة الثانية الذي روي عنه الحديث ليس بريئا هو نفسه كل البراءة من التدليس (نظير سفيان الثوري الذي كان "ثقة" ولكن "يروي عن الكذابين"، **الكفاية**، ص 115)،
- وإذا زاد فيه من عنده زيادة لم يروها غيره،
- وإذا كان تابعي الطبقة الأولى قد روى الحديث مرسلا بلا إسناد،
- وإذا كان الصحابي الذي روي عنه الحديث رواه هو نفسه مرسلا، فرفعه إلى النبي من دون أن يكون سمع منه مباشرة بحكم صغر سنه، ومن دون أن يسمي أيضا الصحابي الأكبر سنا الذي أخذ عنه،
- وإذا كان ذلك الصحابي نفسه قد انفرد وحده برواية ذلك الحديث ولم يشاركه غيره من الصحابة في روايته،

---

[1] الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية 1417، ج 1، ص 89

[2] الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت 1985، ص 23

- وإذا كان فوق ذلك كله قد رواه على المعنى، لا على اللفظ،

إذا كان هذا كله، فإن ذلك الحديث لا بد أن ينزل منزلة الصحيح الواجب قبوله والعمل به لأن نصابه من الرواية 'إنما هو صالح عن صالح، وصالح عن تابع، وتابع عن صاحب، وصاحب عن رسول الله (ص) عن جبريل، وجبريل عن الله عز وجل" (**الكفاية**، ص 36) (ص 575-576)

5) **مجهولات الغزالي** [450-505هـ/1058-1111م]

أورد الغزالي في "إحياء علوم الدين" قرابة خمسة آلاف حديث، أي ضعف عدد غير المكرر من الأحاديث في كل من الصحيحين، مجردة كلها من أسانيدها ومرفوعة مباشرة إلى الرسول. وقد حاول الحافظ زين الدين العراقي (متوفي 806هـ) تخريج أحاديث "الإحياء" لكنه اضطر إلى السكوت عن مخارج العشرات والعشرات من الأحاديث بقوله: " لم أظفر له بأصل" أو "لم أجد له أصلا" [1](ص 577-579).

6) **موضوعات الجوزقاني** (توفي عام 543هـ)

مع تضخم المدونة الحديثية ظهرت الحاجة إلى تطهيرها من الخروقات التي تعرضت لها، وهي المهمة التي أخذها على عاتقه الإمام الجوزقاني في "الموضوعات من الأحاديث المرفوعات"، وهي مهمة ظاهرها إبستيمولوجي لتمييز الموضوع من المرفوع، وباطنها إيديولوجي لإعادة شأن السنة وأهلها. [المرفوع من الحديث: ما هو مضاف إلى الرسول سواء كان متصلا في إسناده أم لا، ويقابله الموقوف أي المضاف إلى الصحابي]. وعلى هذا النحو يحول الجوزقاني كتابه عن الموضوعات – أو ثلثه الأول على الأقل- إلى ساحة حرب لتصحيح أحاديث أهل السنة ولتكذيب أحاديث أهل الشيعة، أي رميها بأنها موضوعة، مع أن ما فيها من وضع لا يقل ظهورا للعيان عما في الأحاديث "المصححة" من أهل السنة. وبالفعل، إن جميع الأحاديث التي سيوردها الجوزقاني في "باب أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما" ستنقسم لا محالة إلى "صحاح" متى كان بطلها أبا بكر، وإلى "أباطيل" متى كان بطلها علي بن أبي طالب (ص 583-584).

7) **موضوعات ابن الجوزي** [508-597هـ / 1116-1201؟ م]

"في ثقافة مأسورة بقوة إلى نظامها المعرفي مثل الثقافة العربية الإسلامية، ما كان الاختراق الذي مثلته **"موضوعات"** ابن الجوزي (ت 597هـ) مما يستهان به، ولا سيما أنه حدث في القرن السادس، قرن الانغلاق شبه النهائي لذلك النظام. وبالفعل، ومن دون أن ينفلت مصنف **"الموضوعات"** من إسار الإيديولوجيا الحديثية لعصره، فقد كان على قدر كاف من الجرأة ليفسح مكانا ما للفكر النقدي، وحتى للإبستيمولوجيا بقدر ما يصح تعريفها بأنها معرفة المعرفة. يطالعنا ذلك الاختراق، أول ما يطالعنا، في تشكيك ابن الجوزي في موثوقية آلية الإسناد بما هي كذلك. فخلافا لما ذهب إليه أهل الحديث، ولا سيما الناطق الأول بلسانهم احمد بن حنبل، من أنه "إذا صح الإسناد فقد صح الحديث"، فإن ابن الجوزي يقلب المعادلة ليقول إن صحة الإسناد لا تقطع بصحة الحديث. وليس يتعذر أن يكون الحديث موضوعا وهو صحيح الإسناد وجميع رواته ثقات. وهي ذي محاكمته بحرفها: "ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط لما نفعتنا ثقتهم ولا أثرت في خبرهم لأنهم أخبروا بمستحيل، فكل حديث رأيته يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع. وقد يتفق أن رجال الحديث كلهم ثقات والحديث موضوع أو مدلس".[2] (ص 597-598)

---

[1] **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، هذا الكتاب مطبوع في هامش **إحياء علوم الدين**، طبعة عيسى الحلبي المعروفة بالطبانية نسبة إلى محققها بدوي طبانة.

[2] أبو الفرج ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج1، ص 106

و"سيُعمل [ابن الجوزي] مبدأ المعقولية، أو بالأحرى اللامعقولية، سواء **لا** معقولية المعنى أو اللفظ أو ظروف السماع. (ص 598-599).

"فمن نماذج **لا معقولية المعنى** ما رواه نافع عن ابن عمر: "قال رسول الله (ص): لو تمَّت البقرة [السورة] لتكلمت البقرة مع الناس". وتعليق ابن الجوزي: "هذا حديث موضوع لا عفا الله عمن وضعه لأنه قصد عيب الإسلام بهذا".[1]

ومن نماذج **لا معقولية اللفظ** –فضلا عن المعنى – فضائل سور القرآن المروي على لسان أبي بن كعب: "قال رسول الله (ص): أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب أُعطي من الأجر كأنما قرأ ثلثي الكتاب... ومن قرأ المائدة أعطي عشر حسنات ومحي عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات بعدد كل يهودي ونصراني تنفس في الدنيا... ومن قرا يونس أُعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من كذب بيونس وصدَّق به وبعدد من غرق مع فرعون، ومن قرأ سورة هود أُعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من صدَّق نوح وكذَّب به... وذكر في كل سورة تاليها إلى آخر القرآن". وتعليق الذهبي [أعتقد أن طرابيشي يقصد ابن الجوزي وليس الذهبي] بعد الطعن في كل واحد من الرواة المتتابعين لهذا الحديث: "وبعد هذا، فنفس الحديث يدل على أنه مصنوع، فإنه قد استنفذ السور وذكر في كل واحدة منها ما يناسبها من الثواب بكلام ركيك في نهاية البرودة لا يناسب كلام رسول الله (ص)".[2] (ص 599)

"ومن نماذج **لا معقولية ظروف السماع**، فضلا عن لا معقولية المعنى واللفظ، الحديث الذي رواه الآجري عن الشافعي عن مالك بن أنس عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر قال: لما أنزل الله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" قال رسول الله (ص) لمعاذ: اكتبها يا معاذ، فلما بلغ "كلا لا تطعه واسجد واقترب" سجد اللوح وسجد القلم وسجدت النون، قال معاذ: سمعت اللوح والقلم والنون يقولون: اللهم ارفع به ذكرا، الله أحطط به وزرا، اللهم اغفر به ذنبا، قال معاذ: وسجدت، وأخبرت رسول الله (ص) فسجد، وأخذ معاذ اللوح والقلم والنون، وهي الدواة، فكتبها معاذ". وتعليق الذهبي [يتكرر ذكر الذهبي والصحيح هو ابن الجوزي]:"هذا حديث موضوع لا شك، وأنا أتهم به إسماعيل الآجري، وما أبره هذا الوضع، وما أبعد واضعه عن العلم، فإن هذه السورة نزلت بمكة ومعاذ إنما أسلم بالمدينة".[3] (ص 600)

كما أن ابن الجوزي سيعمل مبدأ **السببية** الغائية لتفسير الغرض من وضع الأحاديث. ويقول طرابيشي "أنه يكاد يكون من المستحيل أن نحصي صنوف الغائيات التي توقف عندها ابن الجوزي وأفرد لها مئات الأبواب". ومن هذه الغائيات النزاع على الخلافة وما وضع فيه من أحاديث ينتصر سنيها للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، وشيعيها للخليفة الراشد الرابع. وقد ساق ابن الجوزي في باب "في فضل أبي بكر الصديق"، والذي ساق فيه خمسة عشر حديثا موضوعا كلها في فضل الخليفة الراشد الأول وأحقيته في الخلافة، بأنه "قد تعصب قوم لا خلاق لهم يدعون التمسك بالسنة فوضعوا لأبي بكر فضائل، وفيهم من قصد معارضة الرافضة بما وضعت لعلي عليه السلام، وكلا الفريقين على خطأ".[4] (ص 600)

كما أدرج في عداد الأحاديث الموضوعة الأحاديث الاستباقية التي تتنبأ بالصيرورة التاريخية والتي هي في الواقع اسقاط ارتجاعي. وكثير منها تبدأ بصيغة: " سيكون في أمتي رجل...". وكثير من هذه الأحاديث وظفت في الصراع بين الفرق أو الخصومات السياسية. (ص 605 وما بعدها)

---

1 **الموضوعات**، ج1، ص 242

2 **الموضوعات**، ص 240-239

3 **الموضوعات**، ج1، ص 248

4 **الموضوعات**، ص 303-304

ومن الأحاديث التي طعن فيها ابن الجوزي صنف سماه طرابيشي **الأحاديث التسويقية:** أي تلك الأحاديث التي قامت لذلك العصر مقام الإعلان والدعاية في عصرنا والتي ليس لها من غرض سوى الترويج لمهنة معينة أو لبضاعة بعينها من بضائع الاستهلاك. ونموذجها ما يسوقه ابن الجوزي في باب الخياطة واللباس من أحاديث في فضل العمائم والسراويل ولباس القباء الأسود والصوف. ونموذجها أيضا ما يسوقه في باب الأطعمة من الأحاديث في "فضل العدس" أو فضل الباقلاء" أو بوجه خاص "فضل الباذنجان" الذي اشتهرت الروايات فيه حتى افرد بعضهم في تكذيبها كتابا قائما بذاته".[1]

8) من انتصار الإيديولوجيا الحديثية إلى هزيمة العقل

"الواقع أن أصحاب الحديث ما اكتفوا بتثبيت الحجية التشريعية للسنة إلى جانب القرآن، وحتى قبل القرآن، عن طريق أحاديث تؤكد هذه الحجية، بل غالوا في هذا القياس الدائر حتى أعطوا لأنفسهم الحق، عن طريق أحاديث نسبوها للرسول، في أن يكونوا هم أنفسهم المشرعين. فبالحديث أثبتوا مرجعية الحديث، وبالحديث أثبتوا مرجعيتهم، وبالحديث انتصروا للحديث، وبالحديث انتصروا لأنفسهم في انتصارهم للحديث". (ص 614)

وقد ترتبت عن هذا التقديم المطلق للحديث ثلاث نتائج خطيرة على جدلية التقدم/التأخر الثقافي والحضاري:

- **تغييب القرآن**: إن لم يكن صريحا فضمنيا، وإن لم يكن منطوقا به فمسكوتا عنه، علما بأن المسكوت عنه قد يكون أشد تحكما بالبنية الابستيمولوجية التحتية من تحكم المنطوق به بالبنية الإيديولوجية الفوقية. والحال أن القرآن يبقى خطابا مفتوحا حتى بعد تقييده بنص ممصحف. والخطاب المفتوح يُبقي بدوره باب التأويل مفتوحا، والتأويل يقتضي اشتغال العقل وإلا كف عن أن يكون تأويلا ليتقلص إلى محض تصديق. والحال أن التصديق –وليس غير التصديق- هو الفسحة الوحيدة التي تبقيها الإيديولوجية الحديثية المغلقة على نفسها مفتوحة أمام العقل. (ص 620-619)
- **تغييب العقل**، وتعبيره الأتم عند الإمام أبو المظفر السمعاني (ت 489ه): "إن طريق الدين هو السمع والأثر، وإن طريقة العقل والرجوع إليه وبناء السمعيات عليه مذموم في الشرع ومنهى عنه..." ويترتب على تغييب العقل العداء للفلسفة وعلم الكلام. (ص 620-624)
- **القضاء على التعدديات في الإسلام**: فمع سيادة الإيديولوجية الحديثية وتسييد الفرقة الناجية، منيت التعددية التي كانت ميزة كبرى للحضارة الإسلامية في القرون الأولى، بهزيمة مثلثة الأبعاد. أولها العلاقة مع الطوائف التي من خارج الإسلام؛ ثانيها العلاقة مع الفرق التي كُفرت (الإسماعيلية وغيرها)؛ وثالثها الفرق "الضالة" (المعتزلة) و"الرافضة" (الشيعة). (ص 625-628)

وأدى التدامج بين الفقه والحديث إلى هيمنة إيديولوجية شمولية غير مسبوق إليها في تاريخ الإيديولوجيات لأنها تتدخل في الجزئيات كما في الكليات، ولا تترك مجالا من مجالات الحياة العامة أو الخاصة إلا وتعطي حكمها المسبق فيه، بحيث تحول من يسميه أهل الفقه بالمكلف إلى إنسان آلي لا يختلف عن الانسان الآلي كما خلقه العلم الحديث إلا بكونه يتحرك، لا بالأزرار، بل بالنصوص وأحكام النصوص. (ص 628-629).

والخلاصة: "إن تغييب القرآن وتغييب العقل وتغييب التعددية في الإيديولوجية الحديثية المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية، وعما قاد إليه هذا الأفول من انغلاق ذهني وحضاري أنهى العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية ليدخلها في ليل الانحطاط الطويل. ونحن لا نجهل أن التفسير بعامل واحد ليس مما يمكن الاكتفاء به في تعليل جدلية التقدم/التأخر الحضاري. ومن دون أن نستبعد من شبكة السببيات في هذه الجدلية أي عامل آخر، فقد قادنا بحثنا إلى التوقف عند العامل العقلي بما هو كذلك. ذلك أن الفرض الذي ننطلق منه وننتهي إليه هو أنه،

[1] الإشارة هنا إلى كتاب الحافظ إسحاق الناجي، **قلائد المرجان في حديث الباذنجان**

في حضارات النص المقدس التي تقدم الحضارة العربية الإسلامية نموذجها الأكثر نموذجية، قد يكون العقل أول ما يتقدم كما أول ما يتأخر". (ص 630-631)

ملحق من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث
علوم القرآن الحديثة في الغرب

اختتم الجابري وطرابيشي مسارهما العلمي بدراسة القرآن[1]. وما سأتناوله في هذا الملحق ليس ما قالاه بل ما تجاهلاه، ويتعلق الأمر بالدراسات الغربية حول القرآن (والتي يمكن تسميتها بعلوم القرآن الغربية) والتي لا يمكن غض الطرف عنها من قبل الباحث في المسائل المتعلقة بنشأة الإسلام عموما، وتاريخ القرآن خصوصا. وأهمية هذه الدراسات تكمن في كونها تضع نشأة الإسلام في إطار ما يسمى بالعصر القديم المتأخر، بلغاته ودياناته وثقافاته وتاريخه؛ وهي مجالات يضطر فيها الباحث إلى الرجوع لما كتبه الغربيون في غالب الأحيان... ولهذا الملحق مسوغه هنا، لأني صادفت مرارا أطروحات هذه الدراسات عند كل بحث كنت أقوم به حول المسائل التي طرحها التراث العربي/الإسلامي، خاصة عندما كنت أقرأ الجابري وطرابيشي.

يقول **الجابري** بخصوص **علوم القرآن**[2]: "ولا شك أن الذي ينظر إلى الموضوع نظرة من يحمل منظار الثقافة العربية، كما ورثها جيلنا والأجيال السابقة، سيحكم بأن الكلام في النص القرآني، من هذه الجهة، **قد استوفاه الأقدمون في تلك المؤلفات الجامعة**. والحق أنهم طرحوا – تقريبا – "جميع" الأسئلة المتعلقة بالموضوع وناقشوها وقدموا إجابات عنها حتى ليخيل للمرء اليوم أنه لم يعد هناك مجال للمزيد**!** أما المستشرقون، الذين يعتمدون في الغالب منهج المقارنة[3]، فهم يطرحون أسئلة تجد مرجعيتها الصريحة أو المضمرة في ثقافتهم الخاصة بهم، وهي أسئلة قد تثير قضايا جديدة لم تكن من مجال "المفكر فيه" في الثقافة العربية الإسلامية. ومع أن طرح مثل هذه الأسئلة المتولدة في ثقافة بعينها على ساحة ثقافة أخرى لم يكن فيها ما يدفع إلى طرحها[4]، قد يغني التفكير داخل هذه الأخيرة، فإنه ينطوي على نوع من ممارسة السلطة عليها، سلطة السائل على المسؤول، مهما كان وضع أحدهما بالنسبة للآخر. فالسائل "فاعل"، قد لا تخلو أسئلته من إزعاج وإحراج حتى عندما يكون وراءها براءة وحسن نية، كما هو الشأن في أسئلة الأطفال." (ص 20-21)

والجابري لا يشكك في صحة المصادر، إذ يقول: "والمصادر الإسلامية مادتها الأساسية هي الروايات. وهي، في جملتها، يطبعها الاختلاف إلى حد التناقض أحيانا. ومع أن اختلافها قد يدفع بعض الباحثين إلى الشك في صحة ما ترويه، كلا أو بعضا، فإننا نرى، بالعكس من ذلك، أن هذه الاختلافات دليل على صحتها ككل." (ص 25)

لكن اقتصار الجابري على المصادر الإسلامية لم يمنعه من الدخول في سجال عقيم حول مسألة التبشير ببعثة الرسول محمد، وهو سجال قديم بين المسلمين والمسيحيين. وسجال الجابري كان مع "خائض في الشأن" لم يذكر اسمه، إذ اكتفى بالاحالة إلى موقع (w.w.w. mutenasserin.net). (ص 36-37)

والجابري يتجاهل ما أنتجه المستشرقون عن قصد، لكن هذا التجاهل لم يعد ممكنا وذلك لعدة أسباب: أولها ضرورة توسيع المنظور الضيق لعلوم الإسلام التقليدية؛ وثانيها كون هذا المنتوج يعطي للباحث نماذج منهجية صارمة في التعامل مع النصوص؛ وثالثا كونه يجدد الإشكاليات والأسئلة التي ينظر من خلالها للتراث؛ ولكونه في بعض الأحيان يبث أطروحات يجب الرد عليها.

أما **طرابيشي** فإنه لم يقرأ المصحف قراءة تفكيكية ولا قراءة تاريخية، بل قراءة استقرائية يقول بشأنها: "وسوف نتتبع في هذا الاستقراء ترتيب الآيات حسب موضوعها، لا حسب تاريخ نزولها أو حسب ورودها في المصحف العثماني؛ وسوف نعتمد في قراءتنا من المنظور الذي حددناه لنفسنا على المصادر الرئيسية المكرَّسة في التراث الإسلامي، ولا سيما تفسير الطبري وسيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد وأسباب نزول الواحدي" **(من أسلام القرآن**... ص 11). ووفي خاتمة كتابه "**المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**"[5] – وهو كتاب يبدأ بفصل عنوانه "نبي بلا معجزة" - يرى أن "العودة إلى القرآن دون ما عداه" هي الكفيلة بإحداث انقلاب كوبرنيكي، عقلاني ونقدي جذري، ضد أدبيات المعجزة ومنطق المعجزة. و"أن القرآنيين الخلَّص يمكن أن يضطلعوا بدور ريادي في هذا الانقلاب". (ص 181-183)

وهو يشير بشكل عابر لمسألة مأسسة القرآن، إذ يقول في أحد الهوامش: "لا يجوز أن يغيب عن الوعي أن النص المؤسِّس كان هو نفسه نصا مؤسَّسا. وهذا التأسيس للنص المؤسس ما زال إلى اليوم اسير اللاشعور المعرفي، ولم يوضع قيد مساءلة وإعادة بناء لمراحله المتدرجة إلا في بعض الدراسات الاستشراقية، وفي مقدمتها طبعا **تاريخ الإسلام** لنولدكه"

---

[1] وقد سبق لي أن تناولت بالنقد والتحليل الكتب الأربعة التي تطرق فيها الجابري لعلوم القرآن ولتفسيره حسب ترتيب النزول في كتابي "**الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية**"

[2] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2006

[3] المستشرقون لا يعتمدون على منهج المقارنة فقط، كما سنراه في هذا الملحق

[4] لا يرى الجابري دافعا لطرحها لأن قراءته للتراث قراءة لا تختلف جوهريا عن القراءة السلفية التي تكتفي بذاتها. وقد حان الوقت لتجاوز النظرة الارتيابية المبدئية للاستشراق التي صارت ذريعة سهلة لكل العاجزين على مواجهة الأسئلة "المزعجة". والمنهج السليم هو الحكم على كل عمل حسب مضمونه وليس حسب هوية صاحبه. وما أكثر الأعمال التبخيسية التي ألفها "أهل الدار"، وليت أنها كانت في المستوى العلمي المطلوب.

[5] جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، 2011.

(**من إسلام القرآن**... ص 149 الهامش). وهو بإحالته لهذا الكتاب، فهو يحيل إلى المدرسة النقدية التي لا تقطع مع المصادر الإسلامية ولا تحاول الاستعاضة عن سرديتها بسردية بديلة.

وعند تناوله لمسألة تدوين القرآن في **إشكالية العقل العربي**، فإنه استند على المصادر الإسلامية. ومما ذكره في هذا الباب مسألة جمع القرآن، ابتداء من "التحرج من الجمع"، ثم "الصحف الأولى" ومصاحف عثمان وابن مسعود وأبي بن كعب وعلي وقراءة ابن شنبوذ، وما بينها من اختلافات. وبعدها انتقل إلى مسألة المصحفة وأطوارها من تنقيط وتنوين وتقسيم وتحزيب. مع إشارة إلى بداية التفسير، ابتداء بتفسير ابن عباس (- 69 هـ)، ومجاهد بن جبر (-104 هـ)، والضحاك بن مزاحم (-105هـ)، وعكرمة البربري مولى ابن عباس (-105 هـ)، وعطية بن سعد (-111هـ)، وعطاء بن أبي رباح (-114هـ)، وقتادة بن دعامة (-118هـ)، وعطاء بن أبي مسلم الخراساني (-133هـ)، والربيع بن أنس البكري البصري الخراساني (-139هـ). "ولئن تكن أكثر كتب التفسير الأولى هذه قد ضاعت، فقد وصلنا منها خمسة، وهي "التفسير" لمجاهد، وقد وصل إلينا برواية عبد الله بن أبي نجيح (-131هـ) في 8 كراسات و95 ورقة، وقد نقل الطبري من هذا التفسير نحو 700 مرة، و"التفسير" لعطاء الخراساني، وهو مخطوط الظاهرية، و"الناسخ والمنسوخ في كتاب الله" لقتادة، وهو مخطوط أيضا في الظاهرية، و"الناسخ والمنسوخ" و"كتاب التنزيل" للزهري". (ص 59-64).

وما يجب الانتباه له هو سنوات وفاة المفسرين السالفي الذكر لما له من أهمية بالنسبة لموضوع هذا الملحق. وهذه السنوات، باستثناء تاريخ وفاة الخراساني (139هـ)، تقع في الفترة الأموية (41-132هـ). وهذا يعني أن كل هؤلاء المفسرين عاشوا تحت حكم خلافة الدولة الأموية.

كلا المفكرين تجاهل الدراسات الغربية حول القرآن، وهذا لا يطرح في حد ذاته مشكلة عندما يتعلق الأمر بمراجعة التراث العربي الاسلامي من داخله، وهو ما يقتضي قراءة القرآن كما يفهمه أهله وليس كما يدعي مؤرخ خارجي فهمه. والسؤال الذي يجب أن يطرح بصدد التراث العربي الاسلامي هو: **ماذا نريد أن نعرف بالضبط؟** فإذا كان الأمر يتعلق بمعرفة التاريخ العربي/ الإسلامي العام بدرجة مقبولة من الصدقية، فإن المصادر العربية/الإسلامية تعطينا مادة وافرة لذلك؛ أضف إلى هذا التراث كل الدراسات الحديثة في مجال الاسلاميات التي ساهمت في تجديد النظرة إلى كثير من القضايا القديمة (بما فيها **تاريخ القرآن** على سبيل المثال)، وأغنت معرفتنا بالمحيط والظروف التي ظهر فيها الإسلام وعلاقته بثقافة العصر القديم المتأخر Antiquité tardive، حتى ولو خالفت بعض الآراء السائدة في التراث (وعلى سبيل المثال النظرة إلى الحياة الثقافية والدينية في الجزيرة العربية قبل وحين ظهور الاسلام والتي تخالف ما يحمله مصطلح "الجاهلية" من نظرة تبخيسية). وكل من له إلمام بالتراث العربي/الإسلامي يدرك أن "الحقيقة" لا تكمن في رواية واحدة بل في شبكة الأخبار التي تتقاطع فيها الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية (من دين وعلم وعلم كلام وفلسفة وأدب). ومن معايير قبول أو رفض رواية ما عدم تنافيها مع "طبيعة العمران" كما يقول ابن خلدون[1]. وقد قدم النظّام صورة معبرة لهذا المنهج: "...وشرط أبو إسحاق النظام، في اقتضاء الخبر العلم، اقتران قرائن به، وقيل أنه شرط لذلك التواتر أيضا، ومثّل ذلك بأن نخبر بموت زيد، ونسمع في داره الواعية، ونرى الجنازة في بابه، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه...". وهو ما تعبر عنه جاكلين الشابي بأسلوب حديث بقولها أن التراث الإسلامي ذو حدين، وبإمكان الباحث استعماله بل يجب عليه ذلك، إلا أنه يجب دائما وضعه على محك المعطيات الموضوعية والسياق[2]. يبقى أنه من الصعب، بل المستحيل، الوصول إلى صورة واضحة لبعض الأحداث والمسائل إلا من خلال افتراضات قابلة للمراجعة.

أما إذا كان الغرض هو تدقيق كل رواية استنادا إلى المصادر الخارجية، وتلقط تناقضات المصادر الداخلية وثغراتها للتشكيك في السردية التراثية بأسرها، بل محاولة استبدالها بسردية أخرى؛ فإن السؤال الذي يطرح عندئذ هو: هل هذا الاستبدال ممكن؟ وخاصة هل السردية البديلة تجيب بدورها على كل الأسئلة المطروحة؟ أم أنها تساهم فقط في تضبيب المشهد لأغراض لا علاقة لها بالبحث المجرد عن الحقيقة. وهذا ما أحدث شرخا كبيرا بين ما يقرأه القارئين العربي والغربي (أو العربي الذي يقرا باللغات الغربية)، إذ حلت "عنعنة" غربية (وهو "غرب" يضم بعض الشرقيين، كمنغانا ولكسنبرغ وأمير-معزي...) محل "العنعنة" الاسلامية. وهذا ما يُلاحظ في كتاب "**قرآن المؤرخين**" ***Le Coran des historiens***[3] الذي يمثل نموذجا لهذا التيار، والذي سأتناوله بالنقد في هذا الملحق، خاصة وأنه يمثل نموذجا لما يمكن تسميته **بالأطروحة المروانية** التي تجعل من عبد الملك بن مروان المؤسس الفعلي للإسلام. **وإذا نظرنا إلى دور عبد الملك في هذه الأطروحة على ضوء ما حدث في المسيحية، لوجدنا أنه يجمع بين ثلاثة أدوار: دور بولس الذي يعده بعض الباحثين المؤسس الفعلي للمسيحية لأنه أعطاها الاتجاه الذي سارت عليه، ودور الإنجيليين (متى ومرقص ولوقا ويوحنا) الذين ألفوا الأناجيل القانونية، ودور قسطنطين الذي رسَّم المسيحية وحسم في صراعاتها المذهبية.**

[1] يجب ألا تحمل الروايات استحالات بيولوجية أو عملية أو زمنية أو نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وألا تتعارض مع وقائع مؤكدة. وعدم تنافي الروايات مع "طبيعة العمران" لا يجعل منها روايات حقيقية بل محتملة إلا إذا كان الحدث الذي ترويه مؤكد. ويجب أن تستجيب الفرضيات لمعيار مهم وهو أن تقدم تفسيرا يضم بشكل غير متناقض أكبر عدد ممكن من الأحداث.

[2] Jacqueline Chabbi, ***Le Coran décrypté, figures bibliques en Arabie***, Les Editions du Cerf, 2008, p. 16

[3] ***Le Coran des historiens***, contexte, origine, rédaction, sous la direction de Mohamed Ali Amir-Moezzi et de Guillaume Dye, Les éditions du Cerf, 2022

الكتاب صدر في طبعتين، الأولى سنة 2019 في ثلاثة مجلدات الثاني والثالث منها أُفرِدا لتحليل السور القرآنية؛ وطبعة 2022 في مجلد واحد ضخم لا يتضمن تحليلا لكل آيات القرآن.

وهذا الكتاب يطمح لكي يحل محل **تاريخ القرآن** لنولدكه[1] كمرجع أساسي للدراسات الإسلامية في الغرب. إلا أنه يوجد اختلاف جوهري بين الكتابين: **فتاريخ القرآن** ينسب للمدرسة النقدية؛ لكن نقده نقد مزدوج، إذ أنه لا يطال المصادر الإسلامية فقط بل يطال أيضا المصادر الغربية التي مهدت أطروحاتها الطريق للنزعة النقّادة hypercritique المعاصرة. وهو يعتمد أساسا على المصادر الإسلامية، على عكس **قرآن المؤرخين** الذي يسقط في دور منهجي إذ أنه يرجع أساسا إلى أطروحات الغربيين حول القرآن وتأويلهم للمصادر الإسلامية؛ وهذه الأطروحات تحيل لبعضها البعض. ويكفي للقارئ العودة إلى المراجع المذكورة في مقالاته ليتبين له قلة المراجع الإسلامية المباشرة وطغيان المصادر الثانوية الغربية[2].

ويبتدأ **قرآن المؤرخين** بمقدمة مشتركة لأمير-معزي وغيوم دي يضعان فيها الكتاب في سياق ما يسمونه ب "المرحلة الحاسمة" التي ابتدأت في السبعينات من القرن الماضي[3] والتي وضعت صدقية المصادر الإسلامية محل تساؤل (ص 20). ويعرضان المقاربات المنهجية السائدة في مجال الدراسات الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر معبرين عن ميل واضح للأطروحات النقّادة والتي ينعتونها ب"النقدية" فحسب تخفيفا للحمولة السلبية للنعت الأول. ويدعيان أنه يبدو أن الأبحاث السابقة أقرت قطعيا عدة معالم منهجية[4] وهي: الشك في المصادر الإسلامية؛ الاعتماد على المصادر الخارجية المعاصرة للبعثة المحمدية؛ معرفة "اللغات التوراتية" (العبرية والآرامية/السريانية واليونانية واللاتينية والاثيوبية...)؛ الاعتماد على النقوش وعلم المخطوطات؛ معرفة النصوص الدينية للعصر القديم المتأخر؛ التمييز بين الحركة الدينية لمحمد والإسلام بصفته ديانة مؤسساتية والتي يعود الدور الحاسم في نشأتها **لعبد الملك بن مروان** بصفتها ديانة لأمبراطورية، بل في تأليف القرآن نفسه (ص 26-27).

وفي مقدمتهما للجزئين الثاني والثالث من طبعة 2019 المخصصين لتفسير وتحليل القرآن، يقولان أن الغرض من الكتاب ليس عرض الوجه الذي فهمت عليه المصادر الاسلامية القرآن وأولته، لأن المؤرخ يتعامل مع المتن القرآني كوثيقة تاريخية ولغوية وأدبية ودينية تنتمي للقرن السابع الميلادي، وهي مقاربة لا تسهم فيها المصادر الاسلامية إلا بقدر محدود. وأن الدراسات التي تعتمد على كتب التفسير الاسلامية صارت منقطعة عن المقاربات العَلمانية التاريخية-النقدية (ص 9). ويوضحان أن منهجهما يسير على نهج المدرسة التي تدعى Qur’an Seminar (والتي ينتمي لها خمسة من المساهمين في الكتاب: عُزَيز، دي، كروب Kropp، راينولدس، تِسِئي Tesei)، وأن **"قرآن المؤرخين"** يختلف في نهجه عن النموذج النلدكي[5] الذي تمثله حاليا أنجليكا نوفيرت ومدرسة Corpus coranicum.(ص 10)

وهذا ما يفسر كون فهرس الأعلام والمراجع[6] في الكتاب لا يشتمل إلا على القليل من المصنفات الإسلامية المشهورة في علوم القرآن، بما فيها المقالات التي موضوعها تحليل سور القرآن (موضوع المجلد الثاني والثالث في طبعة 2019). ولا تستشهد هذه المقالات بالمصادر الإسلامية في الغالب إلا من خلال القراءة الغربية لها، وهو ما قد يؤدي إلى سوء فهم لا يرتكبه حتى المبتدئون من الذين يقرأون كتب التفسير في أصلها[7]. وهذا الاعتماد الكلي على المصادر الغربية

---

[1] تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من السيدة عبلة معلوف-تامر، د. خير الدين عبد الهادي، د. نقولا أبو مراد. منشورات الجمل، كولونيا- بغداد، 2008 (يجب التنويه بالجهد الذي بذله فريق العمل لنقل هذا الكتاب المرجعي إلى العربية)

[2] وفي اعتقادي أن السبب الرئيسي يعود إلى عدم تمكن كثير من الباحثين من اللغة العربية، وحتى عندما يتعلق الأمر بالقرآن فإنهم يعتمدون أساسا على الترجمات.

[3] وهذا كلام غير دقيق لأن مسألة مراجعة المصادر الإسلامية لازمت الدراسات الغربية منذ ظهورها، والدليل أن **تاريخ القرآن** الذي استطالت مدة تأليفه ولم ينشر بشكل كامل إلا في نهاية الثلث الأول للقرن العشرين يرد على كثير من الأطروحات التي عاودت الظهور في بداية السبعينات.

[4] « Ces recherches semblent avoir définitivement établi quelques repères méthodologiques… »

يقحم الباحثان كل الذين ساهموا في الكتاب ضمن التزعة النقادة، وهذا غير صحيح لأن العديد من المقالات التي يعرف عن أصحابه أنهم لا تسايرون هذه النزعة، مثل كريستان روبان وفرانسوا وديروش. . .

[5] النموذج النلدكي يحيل إلى كتاب تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من السيدة عبلة معلوف-تامر، د. خير الدين عبد الهادي، د. نقولا أبو مراد. منشورات الجمل، كولونيا- بغداد، 2008 (يجب التنويه بالجهد الذي بذله فريق العمل لنقل هذا الكتاب المرجعي إلى العربية)

وقد أفرد غيوم دي بابا لنقد ما سماه بالنموذج النلدكي:

Guillaume Dye, « Le paradigme Nöldekien », in Le corpus coranique : contexte et composition, ***Le Coran des historiens*** pp. 849…

[6] هذا الفهرس موجود في الكتاب الثالث (2b) من طبعة 2019

Le Coran des historiens, contexte, origine, rédaction, sous la direction de Mohamed Ali Amir-Moezzi et de Guillaume Dye, Les éditions du Cerf, 2019 (2a, 2b)

[7] وتجاهل كتب التفسير قد يؤدي إلى سوء فهم، وهو الذي وقع فيه غيوم دي في شرحه للآية 178 من سورة البقرة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ. إذ أنه يقول أن الآية 178 تطرح مشكلة صعبة، كما لاحظ ذلك ستيفانيديس الذي اعتقد بأن الحر الذي يقتل عبدا أو أنثى لا يُقتص منه بل يقتل عبد أو أنثى من عشيرة القاتل. ولو أن الباحث عاد لكتب التفسير مباشرة لأدرك أن هذه المسألة محل اختلاف حول العقوبة التي يجب تطبيقها عند عدم تكافؤ القاتل والمقتول (الرجل الذي يقتل امرأة أوالسيد الذي يقتل عبده مثلا)، والرأي الغالب هو أن **الآية تنهى في كل الأحوال عن القصاص من غير القاتل** (عند بعض القبائل العربية كان يُنتقم للمقتول بقتل شخص مكافئ له، حر بحر وامرأة بامرأة وعبد بعبد، في عشيرة القاتل وليس بالاقتصاص من القاتل نفسه). وقد ورد في تفسير الطبري: "وإنما معناه: يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى, الحر بالحر والعبد بالعبد, والأنثى بالأنثى. أي أن الحر إذا قتل الحر, فدم القاتل كفء لدم القتيل, والقصاص منه دون غيره من الناس, فلا تجاوزوا بالقتل إلى غيره ممن لم يقتل فإنه حرام عليكم أن تقتلوا بقتيلكم غير قاتله". وهو ما أكدته الآية: "...وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...". ويرى بيرك في تفسيره لهذه الآية والتي تليها أن القرآن يميل إلى اللين وتعويض القصاص والقَوَد بالدية (Le Coran, p. 49). ويعلق بلاشير على هذه الآية بأنها تحث على دفع الدية كما كان معمولا به في الجاهلية (Le Coran, p. 53)

قد يكون سببه عدم إتقان اللغة العربية بالمستوى المطلوب[1]. وتقوم منهجية هذه البحوث على محاولة إرجاع الآيات القرآنية لسوابق لها في النصوص الدينية السابقة للاسلام، وحتى المصطلحات القرآنية نفسها يعاد تأويلها حسب معانيها في اللغات السابقة (سريانية، آرامية، عبرية، يونانية، حبشية، فارسية)؛ إضافة إلى كونها تفترض تعدد "مؤلفي" القرآن، وأن تأليفه استمر لمدة أطول مما تقوله المصادر الإسلامية، ولهذا تعمل على تفكيك النص (آياته وسوره) لتنسبه إلى ما تعتقد أنها مراحل تأليف القرآن - والتي قد تخرج عندهم في الغالب عن الإطار الزمني للبعثة المحمدية - وإلى المؤلفين المزعومين لمختلف الآيات.

ومن الممكن حتى على الباحث المبتدئ أن يتبين أن هذه "المعالم المنهجية" تخلط بين ما هو منهجي حقا وبين ما تحول إلى مواقف أيديولوجية: الشك المبدئي في المصادر الإسلامية وتجاهلها لا صلة له بالمنهجية، بل أن تجاهلها خطأ منهجي في حد ذاته؛ المصادر الخارجية تحتمل الصدق والخطأ مثلها مثل المصادر الإسلامية (وسترد لاحقا أمثلة على الأخطاء الشنيعة التي ترتبت على هذا الإختيار)؛ الفصل بين البعثة المحمدية والإسلام فصل متعسف بين مراحل تكوين الثقافة الدينية الإسلامية وكأن بين هذه المراحل قطيعة عقدية جذرية. وحتى الاعتماد على "اللغات التوراتية" قد تحول عند لكسنبرغ وأتباعه إلى إفراغ العربية من أي محتوى[2]. وأسوأ ما توحي به هذه "المنهجية" هو أن المسلمين لا يعرفون لا لغتهم ولا دينهم ولا تاريخهم، وأن القرآن ومفسروه لا يفقهون ما يقولون، وأن الدلالة الحقيقية يجب أن يبحث عنها خارجهم. وأن لدى المستشرقين (بما فيهم الشرقيين منهم) معرفة بالإسلام أدق مما يدعي المسلمون! وهذا يذكر بالموقف الذي أدانه جيرار لوكلير في كتابه **"الأنتروبولوجيا والاستعمار"**، والذي يقول فيه أن الأنتروبولوجيا تعبر عن ادعاء الغرب امتلاك المعرفة العلمية وحده دون غيره. أما "الأهالي" فإنهم لا يدركون دلالة سلوكهم، والانتروبولوجي وحده قادر على ذلك، وهو ما يعبر عنه تايلور قائلا: "يوجد حد فاصل يجب على المرء أن يكون دونه ليتعاطف مع الأسطورة، وفوقه ليتمكن من درسها، ولنا حظ العيش قرب هذا الحد الفاصل بحيث يمكننا عبوره حسب اختيارنا"[3].

وهذا التوجه المنهجي/الأيديولوجي للمشرفين على الكتاب يرخي بظلاله على كل المقالات رغم أن بعض الباحثين الذين اقحمت مقالاتهم في الكتاب لا يسايرون الأطروحة المروانية. ولهذا يجب التمييز بين ثلاثة أصناف من المقالات: الصنف الأول يمكن نعته حقا بأنه أبحاث تاريخية موضوعية لأنها لا تستنتج من القرائن إلا الفرضيات التي يمكن استنتاجها منطقيا منها؛ الصنف الثاني تأويل تبقى فرضياته في حدود الاجتهاد القابل للنقاش؛ أما الصنف الثالث فهو أقرب إلى الاسقاطات الأيديولوجية منه إلى البحث التاريخي المجرد.

والصنف الثالث الذي يحاول الاستعاضة عن السردية الاسلامية بسردية بديلة ينتمي لما يسمى بالقراءات المراجِعة في الدراسات الإسلامية Revisionist school of Islamic studies (بالانجليزية) ، أو المدرسة النقّادة hyper-critique (بالفرنسية). والبعض يسميها بالمدرسة التنقيحية.[4]

« Le v. 178 soulève cependant une difficulté sérieuse, comme l'a bien vu Stefanidis. Selon une certaine lecture, il permet, en représailles au meurtre d'un homme libre (d'une femme, d'un esclave) de tuer un homme libre (une femme, un esclave) qui ne soit pas le meurtrier. » (G. Dye, Q 2:178–179 ,***The Qur'an Seminar Commentary***)

[1] أعتقد أن هذا الاعتماد على المصادر الغربية يعود إلى أن بعض الباحثين لا يتقنون اللغة العربية جيدا. وقد كتب المستشرق الألماني فريدهيلم هوفمان سلسلة من المقالات بالعربية نشرها على موقع صحيفة "هسبريس" المغربية فضح فيها المستوى الضعيف لغالبية المستشرقين الألمان في اللغة العربية. وقد ورد في مقاله: "ذات يوم التقيت بباحث جزائري كان يستخدم إحدى مكينات التصوير الواقعة في بهو المكتبة الجامعية. فذهبت إليه وسألته إذا كان عربياً، فأجابني: نعم، وأخبرني بأنّه أستاذ مشارك من جامعة الأغواط واسمه سباعي البخاري وبدأ يقصّ عليّ سبب مجيئه إلى جامعة توبينغين وأنّ جامعته الجزائرية بعثته إليها لكي يدوّن تقريراً عن حالة الدراسات القرآنية الجارية في الأقسام الاستشراقية ومعاهد أصول الدين الإسلامي حديثة التأسيس في الجامعات الألمانية وأنّه قد كاتب بعض المستشرقين المتخصصين في حقل الدراسات القرآنية بالبريد الإلكتروني. من بين من كاتبهم كانت المستشرقة العلّامة الأستاذة الدكتورة آنغيليكا نيوْويرت ـ بالألمانيةProf. Dr. Angelika Neuwirth : وتُعدّ الرقم الأوّل في الدراسات القرآنية في ألمانيا، فردّ عليه بعض الأساتذة بأنّهم عجائز أو مرضى ولا يمكنهم التواصل معه؛ لكنّ الأستاذة نيوْويرت أعلنت استعدادها للتراسل معه ـ حسناً ـ والإجابة عن أسئلته شرط ألّا يجري باللغة العربية، لأنّ حاسوبها ـ كما كتبت ـ ليس له مفتاح عربي يمكنّها من الكتابة بالعربية ـ

ما أضعفَ هذه الذريعة! أستاذة جامعية صاحبة كرسي جامعي ليس عندها حاسوب ذو مفتاح عربي. كيف نصدّق مثل هذا الكلام المُضحك. ليس أشدّ دلالة على إهمال المستشرقين الألمان للغة العربية من صراحة إجابة الأستاذة نيوْويرت".

جرى هذا الحديث بيني وبين الأستاذ سباعي البخاري في شتاء 2013 و2014. فكيف كانت الأستاذة نيوْويرت لم تتعوّد بعد على استخدام الخطّ العربي بحاسوبها في مثل هذا التاريخ وقد دخل العالم العربي عصر الحاسوب والإنترنيت منذ عقدين على الأقلّ". (فريدهيلم هوفمان، "إهمال المستشرقين الألمان للغة العربية، البروفسور بيسو أنموذجا"، هسبريس الإثنين 26 فبراير 2018)

[2] توجد على الشبكة فيديوهات يقول أصحابها أنهم يستجوبون لكسنبرغ وفيها يدعون أن كل كلمة عربية ليست إلا تشويها لكلمة سريانية (منها تلك التي تنتهي بالتاء المربوطة) . ولو طبقنا هذا المبدأ على كل لغات العالم لما بقي لأي لغة معنى. مع الإشارة إلى أن بعض الاختصاصيين في السرياتية يقولون أن لكسنبرغ ليس متمكنا منها. وحتى باتريسيا كراون تقول بأن أطروحة لكسنبرغ هزيلة.

[3] Gérard Leclerc, ***Anthropologie et colonialisme***, Fayard, Paris 1972, p. 31

[4] أفضل تسميتها بالمراجعة وليس بالمنقحة كما تسميها بعض الدراسات لأن التنقيح جزئي في حين أن المراجعة شاملة، وهذا ما ينطبق على هذا التيار . أما النقّاد فهو صيغة المبالغة لناقد

وقد ظهرت المدرسة النقادة في أواخر القرن التاسع عشر مع ليون كايتاني (1869-1935) Leone Caetani، وهنري لامنس (1862-1937) Henri Lammens، وبول كازانوفا Paul Casanova (1861-1926)، وجوزيف شاخت (1902-1969) Joseph Schacht. وتجدر الإشارة إلى أن ثلاثة من بين هؤلاء كانوا محل نقد في **تاريخ القرآن** لنولدكه (1836-1930).[1]

وظهر ممثلوها المعاصرون في بداية سبعينات القرن العشرين، ومن أشهرهم:

- جون وانسبروغ John Wansbrough وتلامذته، وهو يقطع الصلة بين محمد والقرآن، وهذا يعني أن القرآن المتداول لم يكن معروفا من قبل المسلمين الأوائل. وأن تأليف القرآن استمر إلى القرن الثامن.[2]

- باترسيا كرون Patricia Crone (وهي تلميذة لوانسبوروغ)، وقد اشتهرت بنفيها لوجود مكة[3] وبقولها مع ميكائيل كوك Michael Cook بأطروحة الهاجارية Hagarisme التي تدعي أن محمد والمسلمين الأوائل كانوا متأثرين بالمعتقدات المسيانية (أو المسيحانية) messianisme، وأن بعض المسلمين الأوائل كانوا يعتقدون أن عمر بن الخطاب هو المسيح المنتظر[4]. كما ادعيا أن الإسلام نشأ خارج الحجاز.

- مدرسة ساربروك Sarrebruck في ألمانيا، ومن ممثليها غونتر لولينغ Günter Lüling الذي قال بوجود علاقة بين التراتيل المسيحية والقرآن، وبأن الجماعات الإسلامية الأولى كانت مسيحية غير مُثَلِّثة (وهي المسيحية الحقيقية حسب لولينغ). وقد تحولت هذه الديانة إلى ديانة قومية للعرب. وهو يدعي أن اسم "المشركين" لم يكن يطلق على الوثنيين بل على المسيحيين المثلثين، وقد أعيد تأويل هذه الكلمة لكي تعني الوثنيين. وهو يدعي أن سورة العلق كانت موجهة للمسيحيين وليس لمحمد. وتضم هذه المدرسة باحثين يدعون أن بداية الإسلام لا تحتاج لشخصية محمد (ومن بين هؤلاء كارل هاينز أوهليغ Ohlig و فولكر بوب Volker Popp وماركوس غروس Markus Groß).

- يهودا نيفو Yehuda D. Nevo، قال أن ديانة العرب كانت مزيجا من الوثنية والتوحيد عندما احتلوا الشرق الأوسط، وأنهم تبنوا التوحيد اليهودي المسيحي للشعوب التي غزوها، وشكلوا فيما بعد ديانة مستقلة عنها. وهو يعتقد أن الأخبار حول محمد والقرآن غير صحيحة.

- كريستوف ليكسنبرغ Christoph Luxenberg.[5] ، أطروحته تقوم على أن القرآن لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى الكتب الدينية السريانية-الآرامية، ومنها ترانيم أفرام السرياني، والتي تمت ترجمتها إلى العربية من قبل الدعاة

---

[1] أشار تيودور نولدكه إلى الكثير من المبالغات عند **كيتاني** عند مراجعته للجزئين 1 و 2 من كتابه. كما يقول بصدد فرضيات **هنري لامنس** أنها أحادية الجانب ومبالغ فيها (تاريخ القرآن، ص 413-412)

وقد يكون **كازانوفا** من أول القائلين بالأطرحة المروانية، إذ أنه يرِد في **تاريخ القرآن** لنلدكه حول مسألة القضاء على نسخ القرآن المخالفة: "قد يكون عثمان حاول القضاء على نصوص القرآن المخالفة، وربما أن الحجاج بن يوسف كان أكثر نجاحا في هذا المجال. لكن الازالة الكاملة لكل هذه النسخ لم تتحقق آنذاك".

وفي الهامش يقول: "وعلى أي حال فإن كازانوفا يبتعد عن الهدف عندما يقرر: "أن مصحف الحجاج كان موجودا؛ أما مصحف عثمان فهو حكاية خيالية" « La recension d'al Hadjdjâj a existé ; celle de 'Outhmân est une fable » (تاريخ القرآن ص 544) (بالفرنسية في الترجمة العربية)

[2] ونظرا لكون أن أطروحة وانسبروغ حول التأليف المتأخر للقرآن لم يعد من الممكن الدفاع عنها فإن بعض الباحثين أنقذوا نظريته العامة بالاحتفاظ بأطروحته حول تعدد مؤلفي القرآن. (ص 20)

Paul NEUENKIRCHEN**, *La fin du monde dans le Coran Une étude comparative du discours eschatologique coranique.*** Thèse de doctorat soutenue Le 13 décembre 2019, p. 20

والملاحظ أن ثلاثة من أعضاء لجنة المناقشة من اتباع الأطروحات النقادة: أمير-معزي؛ غيوم دي؛ مهدي عزيز. الرابع هو بيير لوري لست متيقنا بأنه ينتمي لهذا التيار.

[3] نفت كرون وجود مكة لأنه لم يرد ذكرها عند المؤرخين القدامى، ومثل هذه المنهجية قد تؤدي إلى نفي وجود جل مدن العالم التي لم تذكر في كتب التاريخ. في حين أن من يقرأ المصادر الإسلامية يصادف مئات الشخصيات التي ولدت في مكة وهي أخبار قد يجوز الشك فيها لو تعلق الأمر ببضعة أشخاص لكنه من غير الجائز الشك في مكان ميلاد مئات من الشخصيات الاسلامية لسبب بسيط ألا وهو أن الناس يعرفون أين ولدوا هم وآباؤهم وأجدادهم وأقاربهم. ونفي وجود مكة يعني أن الشخصيات التي قيل أنها ولدت فيها مشكوك في وجودها، وهذا ما يطرح سؤالا حول هوية من اختلقهم وفي أي عصر وما الدليل على ذلك؟ وهذا مجرد نموذج لتهافت القراءات التي تريد تجاهل المصادر الإسلامية تماما. وقد تراجعت كرون عن هذه الأطروحة.

[4] ***La question du messianisme dans l'islam primitif***, Fred M. Donner, p. 17-28
https://doi.org/10.4000/remmm.246

[5] يقول محرر صفحته على ويكيبديا أنه اسم مستعار لمسيحي لبناني ربما أنه سامي عوض الديب. إلا أن الديب فلسطيني وسبق له أن نشر دراسات حول الإسلام باسمه، وله ترجمة للقرآن حسب ترتيب النزول إلى الفرنسية، وهو يستشهد أحيانا بليكسنبرغ، وقد ذكر رأيه في معنى "حور" إلا أنه يقول أن بيك Beck غير متفق مع هذا الرأي (ص 139). وفي مقدمة ترجمته للقرآن يستشهد بنص لابن خلدون حول صناعة الخط والذي يقول فيه: "وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها..." وإذا به يستشهد بالنص نفسه في مقال تحت عنوان "تفسير ابن خلدون لأخطاء القرآن" الذي يقول فيه أن القرآن يشتمل على 2500 خطأ (موقع "الحوار المتمدن")، في حين أن ابن خلدون لا يتحدث على الأخطاء اللغوية بل على كون الصحابة لم يكونوا يحسنون الخط. أما "أخطاء" القرآن فهي موضوع كتب "غريب القرآن" الكثيرة، وهذا يعني أن العلماء القدامى لم يتغاضوا عن الخصوصيات اللغوية للقرآن.

Le Coran. Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, par Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, Editions de l'Aire, 2008

المسيحيين. "وإنّ القرآن ليس مكتوبًا بالعربية، بل بلغة هجينة تجمع العربية والآرامية، التي كانت مستعملة في مكة في زمان محمد -صلى الله عليه وسلم-، وكانت مكة في الأصل مستوطنة آرامية".[1]
- ألفريد- لوي دي بريمار[2] Alfred-Louis de Prémare (الذي اقتفى خطى كازانوفا وألفونس منغنا Alphonse Mingana (1878-1937) اللذان ركزا على دور الدولة الأموية في وضع الصيغة النهائية للقرآن) وتلميذيْه غيوم دي Guillaume Dye ومحمد علي أمير-معزي، وهم من أبرز ممثلي الأطروحة المروانية حاضرا.
- ستيفن شوماكر Stephen J. Shoemaker، وهو باحث معاصر يعيد ترويج كل الأطروحات النقادة.[3]
وهذه قائمة ليست حصرية بل بالإمكان إطالتها بأسماء أخرى.

إلى هؤلاء يجب أن نضيف كل الذين شككوا في المصادر الإسلامية، مثل **جوزيف شاخت** وأستاذه **إجناتس جولدتسيهر** (1850-1921)، فعلى المبالغة في التشكيك ترعرعت المدرسة النقادة. إلا أنه يوجد فارق نوعي بين النقد الذي يمكن أن نجده عند هذين العالمين وبين الأطروحات النقادة، إذ أنهما اعتمدا قراءة نقدية للمصادر الإسلامية ولم يستعيظا عنها بمصادر خارجية؛ وغرضهما – حسب اطلاعي الحالي - لم يكن استبدال السردية الإسلامية بسردية بديلة.

ومجمل هذه الأطروحات - والتي قد تختلف من باحث لآخر، بل قد تكون متناقضة فيما بينها - هو أن الإسلام لم ينشأ في مكة في محيط وثني، بل في محيط تهيمن فيه العقيدتين اليهودية والمسيحية. وأن العلاقات بين المسلمين واليهود كانت وثيقة في بداية الإسلام، وأنها كانت تحالفا بين "مؤمنين"، وأن التنكيل باليهود حدث بعد وفاة محمد عندما زال التحالف بين الطرفين. أن مهد الإسلام يوجد خارج الجزيرة، وقد يكون البتراء. وأن ما يدعى بالفتوحات الإسلامية هي في الواقع فتوحات عربية ليس وراءها أي دافع ديني. وأن الهوية الإسلامية مرت بمرحلتين: المرحلة الأولى التي تنقسم إلى فترة سابقة لخلافة عبد الملك بن مروان والتي كان فيها "المسلمون"[4] مجرد "مؤمنين" بدون هوية محددة، ثم فترة خلافة عبد الملك التي تم فيها وضع السردية الإسلامية والتي أسست هوية عربية إسلامية خالصة؛ والمرحلة الثانية هي خلافة العباسيين التي ألفت فيها المصنفات الإسلامية الكبرى ضمن مشروع يهدف إلى إضفاء الشرعية على خلافتهم. ولم يكن للقرآن نفسه حضورا مهما في حياة "المؤمنين" (وهم مسلمو ما قبل عبد الملك)، قبل خلافة عبد الملك، حسب ما يزعمه غيوم دي في مقال له في كتاب **قرآن المؤرخين**.[5]

وقد اتُّهم البعض من هؤلاء الباحثين بكون محركهم هو العداء للإسلام من قبل بعض زملائهم الغربيين أنفسهم، وهذا مما لا شك فيه بالنسبة للبعض منهم[6]. إلا أن الديانات الأخرى تعرضت لهذه المقاربة النقدية الجذرية[7]. وقد وجد نقد السردية الإسلامية مادة له عند المؤرخين المسلمين أنفسهم. وعلى سبيل المثال، يعود الاختلاف حول قراءة القرآن نفسها إلى بدايات الإسلام، إذ ورد في كتاب "المقنع" للداني: "...: أنس بن مالك قال: اختلف المعلمون في القرآن حتى اقتتلوا، أو كان بينهم قتال، فبلغ ذلك عثمان، فقال"عندي تختلفون وتكذبون [به] وتلحنون فيه؟ ! يا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم اجتمعوا فاكتبوا للناس إماما يجمعهم"، فكانوا في المسجد فكثروا، فكانوا إذا تماروا في الآية يقولون: إنه أقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية فلان بن فلان، وهو على رأس أميال من المدينة، فيبعث إليه من المدينة فيجيء، فيقولون: كيف أقرأك رسول الله صلى الله عليه وسلم آية كذا وكذا؟ فيقول كذا [وكذا]، فيكتبون كما قال."[8]
فالتساؤل حول تاريخ القرآن وحول كيفية التعامل مع المصادر الإسلامية أمر مشروع؛ وهذا ليس "مؤامرة استشراقية" لأن المعتزلة أنفسهم كانوا يشككون في الأحاديث، وكذلك الخوارج. وقد سئل الحسن البصري(21-110 هـ) عن قتال الصحابة فيما بينهم فقال: "قتال شهده أصحاب محمد وغِبنا، وعلموا وجهلنا، واجتمعوا فاتبعنا، واختلفوا فوقفنا"[9].

---

[1] مقتبس من رد فرانسوا دي بلوا François de Blois على لكسنبرغ عنوانه **قراءة آرامية سريانية للقرآن**، **المترجم :** هدى عبد الرحمن النمر . (مركز تفسير للدراسات القرآنية) . ويشتمل مقال ويكيبديا "Christoph Luxenberg" على عرض لمواقف مختلف الباحثين، وهي سلبية في غالبيتها، ومنها موقف فرانسوا دي بلوا الذي يقول أن معرفة لكسنبرغ بالسريانية هزيلة وأنها تقتصر على المعاجم.

[2] بريمار (1930-2006) مؤرخ فرنسي اختصاصي في العربية والإسلام. قضى طفولته في المغرب حيث تعلم العربية، ودرس الأدب العربي في جامعة محمد الخامس بالرباط. انضم إلى الفرانسيسكان ودرس عندهم الفلسفة واللاهوت في الرباط وفي بواسي Poissy . حضر شهادة الماجستير في مصر والدكتوراة في فرنسا. انسحب من عند الفرانسيسكان. (ويكيبديا)

[3] ورد له مقال في **"قرآن المؤرخين"** تحت عنوان "حيوات محمد" ***Les vies de Muhammad***

[4] ترد كلمة "مسلمين" في الآيات المكية في سورة القلم وهي ثاني سورة حسب ترتيب النزول: "أفنجعل المسلمين كالمجرمين" (القلم: 35)

[5] Guillaume Dye, Questions autour de la canonisation, in Le ***Coran des historiens***, p. 991

[6] والكتابة بدافع العداء للاسلام موجود أيضا لدى بعض المنتمين للمجتمعات الاسلامية (حسب ما تدل عليه أسماؤهم)

[7] وعلى سبيل المثال كتاب ارنست رينان حول حياة المسيح. ويذكر في مقدمة الطبعة الثالثة المعارضة التي تعرض من قبل الأوساط الدينية المحافظة والتي أدت إلى فقدان كرسيه في الكوليج دي فرانس:

Ernest Renan, ***Vie de Jésus***, Arléa, 1992

[8] **المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار** لأبي عمرو بن عثمان الداني (المتوفي سنة 444 هـ)، دراسة وتحقيق نورة بنت حسن بن فهد الحميد، دار التدمرية، الطبعة الأولى 2010، ص 152

[9] **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي (16/332)

وهذا قول أحد التابعين حول فترة لم تكن بعيدة عنه، فهو ولد عشر سنوات بعد وفاة الرسول؛ فما بالك بمن كتب بعد أجيال من هذه الأحداث؟[1]

فالمشكلة لا تكمن في نقد المصادر الإسلامية بل في نوعية هذا النقد. ولهذا تنقسم علوم القرآن الغربية اليوم إلى تيارين: تيار نولدكي يسمى بالتيار النقدي[2]، ومن أشهر أتباعه اليوم أنجليكا نوفيرث ومدرسة Corpus coranicum؛ وتيار نقّاد يسير على نهج المدرسة التي تدعى Qur'an Seminar. وبما أن غيوم دي وأمير-معزي يصرحان بقربهما منه، فهذا يعني أنه يمكن ضم الأطروحة المروانية لهذا التيار.

والحاصل أن أطروحات المدرسة النقادة/المراجعة، ورغم الملاحظات والأفكار الوجيهة التي قد نجدها فيها (والتي تشحذ الذهن كما يقول ابن خلدون)، دفعت بفرضياتها إلى أبعد مما تحتمله منطلقاتها وقرائنها؛ ولهذا وصلت إلى مأزق نظري فسقطت من تلقاء نفسها مع تراكم القرائن التي تعارضها، وتناقضاتها الداخلية؛ ولأنها حاولت تفكيك السردية الإسلامية دون أن تفلح في إعادة تركيب كل شظايا ما فككته في سردية بديلة تجيب بشكل مقنع على كل القضايا المطروحة. إلا أنها ظهرت في حلة جديدة تحت قناع الأطروحة المروانية المتجددة (لأنها إحياء لأطروحة كازانوفا)، والتي لا يتردد بعض ممثليها في القول بأنها تشكل ثورة كوبرنيكية في مجال الدراسات الإسلامية لأنها أزاحت محمد من المركز لتضع محله عبد الملك بن مروان. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه - كما سبق ذكره - ألفريد-لويس دي بريمار Alfred-Louis de Prémare وتابعيه غيوم دي Guillaume Dye ومحمد علي أمير مُعِزي. وإن كان القارئ يلمح عند الأخيرين إشارات إلى أنهما يريدان النأي بأنفسهما عن المدرسة النقادة، ويدعيان أن موقفهم نقدي فحسب.

وقد انتقلت أطروحات هذه المدرسة من المجال الضيق للباحثين إلى فضاء الصحافة[3]. وقد نشرت صحيفة لوموند Le Monde الفرنسية عدة مقالات حول **"قرآن المؤرخين"**. وعند صدور الطبعة الثانية أجرت صحيفة لوموند استجوابا مطولا مع أمير-معزي ادعى فيه أن القرآن "الرسمي"، الذي يُدعى أنه جمع في عهد عثمان، لم يُفرض كنسخة وحيدة للنص القرآني إلا في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). وبعد فرض هذه النسخة أختفت النسخ الأخرى لأن السردية القويمة orthodoxe محتها. ومن المفارقات، حسب أمير-معزي، أن هذه الصيغة فرضت في عصر كانت فيه السلطة في يد الشيعة الذين كانوا يشككون في مصحف عثمان، وذلك محاباة للأغلبية السنية حتى لا تثور ضدهم. وقاموا بمحو محتوياته ذات الصبغة الشيعية الصريحة، وتخلوا على تهمة تحريف القرآن.

ويكرر معزي الأطروحة المركزية لهذه المدرسة، ألا وهي أن القرآن الذي نعرفه لم "يؤلف" في عصر عثمان بل في عصر عبد المالك بن مروان (685-705). وهذا من القرارت التي اتخذها لتوحيد امبراطوريته، ومن بينها تعريب الدواوين وتوحيد الموازين. وقد أراد إعطاء دين رسمي للدولة، كما هو الشأن في الدولة البيزنطية والساسانية. ولهذا نشر صيغة "رسمية" للقرآن، لكنه لم يدعيها لنفسه بل لعثمان، وقد يكون وراء ذلك أن عثمان ينتمي لبني أمية. وبذلك يعطي شرعية للسلطة الأموية.

ومن الأطروحات التي يكررها أن القرآن ألف في عصور مختلفة؛ بعضها يعود إلى عهد الرسول، ومنها الآيات التي تتحدث عن نهاية العالم، والتي لم يكن في صالح المسلمين اختلاقها لأنها تمس بصدقية الرسول لأن نهاية العالم التي أعلن عن قربها لم تحدث[4]؛ وبعضها الآخر يعود إلى عصر الفتوحات من أجل إسدال الشرعية عليها. وإن كان من الصعب تحديد زمان هذه الزيادات.

---

[1] وهذه نشأة الحسن البصري حسب ويكيبيديا : "ولد قبل سنتين من نهاية خلافة عمر بن الخطاب في المدينة عام واحد وعشرين من الهجرة، وأمه خيرة مولاة لأم سلمة أم المؤمنين كانت تخدمها، وربما أرسلتها في حاجاتها فيبكي **الحسن** وهو رضيع فتشاغله أم سلمة برضاعته لتسكته، وبذلك رضع من أم سلمة، فكانوا يرون أن تلك الحكمة والعلوم التي أوتيها **الحسن** من بركة تلك الرضاعة من أم المؤمنين زوجة رسول الله .وكانت أم سلمة تخرجه إلى الصحابة فيدعون له، ودعا له عمر بن الخطاب، فقال: «اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس». حفظ **الحسن** القرآن في العاشرة من عمره، ونشأ في الحجاز بين الصحابة، ورأى عدداً منهم وعاش بين كبارهم، مما دفعه إلى التعلم منهم، والرواية عنهم، وحضر الجمعة مع عثمان بن عفان وسمعه يخطب، وشهد يوم استشهاده يوم تسلل عليه قتلته الدار، وكان عمره أربع عشرة سنة."

[2] تعرض كتاب **تاريخ القرآن** للنقد من قبل الذين يتهمون مبدئيا كل ما يقوله المستشرقون. ومن بين هؤلاء رضا محمد الدقيقي في كتابه: **كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه**، ترجمة وقراءة نقدية، دار النوادر، 2011. وعيب هذا الكتاب أنه لا يراعي خصوصيات القراءة التاريخية التي تحاول مقاربة الظواهر الخارقة على أساس وضعي، كظاهرة الوحي على سبيل المثال (وهي موضوع مقدمة الجزء الأول، ص 81). إذ أن المؤلف يرفض أن ينظر إليها خارج طابعها الغيبي.

وهذا ما حدث **لارنست رينان** مع الكنيسة الكاثوليكية. ويرد على نقاده قائلا: "لنعلن هذا بكل عزيمة: إن الدراسات النقدية حول بدايات المسيحية لن تقول كلمتها الفصل إلا عندما سيتم تأليفها على أساس روح عَلمانية ودنيوية خالصة، حسب المناهج التي يستعملها الاختصاصون في الدراسات الهلنستية والعربية والسنسكريتية، وهم أشخاص بعيدون عن كل موقف ثيولوجي، وغرضهم ليس إسداء النصائح أو الإحراج، ولا الدفاع عن العقيدة ولا الإطاحة بها". *Vie de Jésus*, p. 12

ويقدم **البيروني** في مقدمة كتابه: **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، درسا منهجيا قيما في كيفية دراسة الديانات

[3] وصارت هذه الأطروحات موردا لمواقع التواصل الاجتماعي المعادية للإسلام بما فيها المواقع "العلمانية" و"الملحدة"، وكأن المشروع التقدمي يمكن خدمته بترويج الأطروحات المتهافتة.

[4] هذه أطروحة سيكررها غيوم دي وهي تخلط بين الزمان الإلهي (***وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ***) والزمان الانساني، ولهذا أرتأيت الرجوع إلى السور والآيات التي ترد فيها القيامة، وهي حوالي 33 . ما نجده في هذه الأيات هو أن القيامة "لا ريب فيها" دون تحديد للزمان. وتوجد من بينها ثلاث أيات طرح فيها سؤال الساعة:

وحول الكيفية التي تلقى بها العالم الإسلامي **"إسلام المؤرخين"**، يرد أن **الأزهر** أدان الكتاب، في حين أنه وجد قبولا حسنا في أوساط المثقفين الذين رحبوا بمقاربة متباعدة عن النظرة التراثية[1]، ولربما يعود ذلك لما يجري من أحداث ضحيتها الأولى هم المسلمون.[2]

هذا إذن ما نشر في أشهر الصحف الفرنسية وأكثرها انتشارا، والتي تعد صحيفة النخبة المثقفة ومرجعا ثقافيا يعرف بانتظام بالكتب التي تستحق أن تقرأ.

وقد خلقت هذه الأطروحات مناخا جعل بعض الباحثين يتلقونها وكأنها مسلمات يمكن الاعتماد عليها بدون حذر[3].
وكمثال على هؤلاء الباحيثين جيرار مورديا Gérard Mordillat وجيروم بريور Jérôme Prieur اللذين اشتهرا في فرنسا بكتبهما وبالحصص التلفزيونية حول المسيح ومصادر المسيحية. وفي كتابهما **"يسوع حسب محمد"** كرر المؤلفان كل أطروحات المدرسة المراجعة/النقادة، واعتمادهما على مصادر ثانوية جعلهما يرتكبان أخطاء شنيعة[4]، إذ أنهما يدعيان أن عمر وغيره من الخلفاء كانوا يزيدون وينقصون في القرآن حسب مقتضيات سياسة عصرهم، وذلك استنادا إلى حديث أورده الترميذي في **الجامع** حول مناقب عمر: "وروى الترمذي من حديث ابن عمر أنه قال: ما نزل بالناس أمر قط فقالوا فيه وقال فيه عمر إلا نزل القرآن فيه على نحو ما قال عمر."[5] وهذا الحديث لا يمكن تأويله بأي حال من الأحوال على أن الخلفاء كانوا يتلاعبون بالآيات، وما يقوله هو أن رأي عمر كان يوافق ما سينزل به القرآن. وفي موقع آخر من الكتاب، وفي سياق الحديث على المعتزلة، ينسبان قولا ينتقد الرسول محمد للفيلسوف المسلم الكندي، وهو ما استغربت له؛ وعند مراجعتي للشاهد تبين لي أن المقصود هو عبد المسيح الكندي[6]، وهو ما يؤكده مرجعهما باللغة الإنجليزية[7]. ويختم المؤلفان كتابهما بقسم تحت عنوان: **"عبد المالك بن مروان المؤسس"!** وفي هذا القسم يستشهدان أساسا بكتابي بريمار: **في بدايات**

﴿ <u>يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ</u> أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف: 187)
﴿ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ * بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * <u>يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ</u> * فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ * كَلَّا لَا وَزَرَ * إِلَى رَبِّكَ <u>يَوْمَئِذٍ</u> الْمُسْتَقَرُّ * يُنَبَّأُ الْإِنْسَانُ <u>يَوْمَئِذٍ</u> بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴾ (القيامة: 1 - 13)
﴿ فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى * يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى * وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى * فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى * <u>يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ</u> أَيَّانَ مُرْسَاهَا * فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا * إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا * إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا * كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا ﴾ (النازعات: 34 – 46)

بينما تنذر الآيات التالية ب"عذاب قريب"، إلا أن القرب حسب الزمن الإلهي غير القرب حسب الزمان الإنساني:
﴿ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا * يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا * إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلطَّاغِينَ مَآبًا * لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا * لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا * إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا * جَزَاءً وِفَاقًا * إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا * وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا * وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا * فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا * إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا * وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا * وَكَأْسًا دِهَاقًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا * جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا * رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا * يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا * ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا * <u>إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا</u> يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا ﴾
(النبأ: 17 - 40)

[1] القول بأن الأوساط الثقافية رحبت بأطروحات الكتاب فيه كثير من المبالغة لأن مقالات دي ومعزي أثارت كثيرا من النقد وصلت عند البعض إلى الطعن في كفاءتهما العلمية، خاصة فيما يتعلق بدرجة تمكن دي من العربية.

[2] « ***Pendant les premiers siècles de l'islam, il existait plusieurs versions du Coran*** ». L'historien Mohammad Ali Amir-Moezzi revient aux sources de l'énigmatique livre sacré de l'islam, dans un entretien au « Monde ». Propos recueillis par Cyprien Mycinski**.** Publié le 22 janvier 2023 à 06h15, modifié le 10 février 2023
والتذكير بالأحداث الراهنة المتعلقة بالإسلام السياسي نجدها في كثير من مقالات هذا الاتجاه وكأن الإسلام هو وحده الدين الذي مورس العنف باسمه.

[3] في حين أن جاك بيرك، الذي تطلبت منه ترجمة القرآن 16 سنة من الجهد، يطالب الذين يريدون "تفكيك" القرآن أن يأتوا ببرهانهم حسب ما تقتضيه المنهجية الصحيحة. ويتعلق الأمر بالذين ينفون الوحدة الداخلية للنص القرآني

Jacques Berque, ***Relire le Coran***, Albin Michel, 2012, p. 26

[4] هذان الباحثان ليسا اختصاصيان في الإسلام ولهذا استندا فيما يخص الإسلام على مراجع ثانوية على العكس من كتاباتهما حول المسيحية

[5] Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, ***Jésus selon Mahomet***, Seuil/Arté Editions, 2015, p.210 (« Aucun événement ne se produisait, opposant l'opinion des gens à celle d'Omar, sans que ne descende un verset du Coran confirmant l'opinion de Omar ». Tirmidhî, Jâmî, Manâqib 'Umar, n° 345)

[6] يمكن للقارئ الرجوع إلى: "رسالة عبد الله بن إسمعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحق الكِنْدي يدعوه بها إلى الإسلام ورسالة الكندي إلى الهاشمي يردُ بها عليه، ويدعوه إلى النصرانية في أيام الأمير الخليفة العباسي المأمون سنة 247 ه و 861م". وبعض الباحثين يشككون في وجود هذا السجال

[7] Andrew Rippin, ***Muslims : their Religious Beliefs and Practices***, Routledge, 2011, in ***Jésus selon Mahomet,*** pp. 214-215
وقد رجعت إلى أصل الشاهد وتأكد لي أن الخطأ ليس منه لأنه يذكر "الكندي المسيحي"
<u>The Christian al-Kindi</u> who wrote a text around the year 830, starts off by demanding the following: "Show me any proof or sign of a wonderful work done by your master Muhammad, to certify his mission, and to prove what he did in slaughter and rapine was, like the other, by Divine command." P. 38

القرآن *Aux origines du Coran*، و **أسس الإسلام** *Les Fondations de l'islam*؛ وكتاب معزي **القرآن الصامت والقرآن الناطق** *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. ويختمان هذا القسم والكتاب معا بالقول أن الإسلام مدين بنجاحه للفتوحات التي لم يكن هدفها روحيا بل إقليميا واقتصاديا. وحتى ولو أن الفضل لا يعود إلى عبد الملك وحده، فإن الإسلام ولد في عهده على المستويات الدينية والعسكرية والسياسية، باسم محمد الذي أُخرج من النسيان. وبفضل عبد الملك صاحبت شخصية محمد تأسيس التوحيد القرآني بفضل الدور المزدوج الذي لعبه يسوع فيه؛ إذ أنه وظِّف للتمايز عن اليهود الذين رفضوه، كما وظف ضد المسيحية التي حرفت رسالته. ويختمان الكتاب بهذه الفقرة: "وحسب تعبير ألفريد لوازي Alfred Loisy (1857-1940) الذي كتب: "يسوع بشر بمملكة الله لكن الكنسية هي التي أتت"، يمكن القول أن محمدا أعلن عن نهاية الكون لكن الإسلام هو الذي أتى مع عبد الملك." (ص 249)

ونجد هذه الأطروحة في كتاب منتشر بين القراء المفرنسين، وهو **أفكار مسبقة حول القرآن** لميشيل كويبرس وجونفييف غوبيلو[1]، والذي يدعي فيه المؤلفان أن القراءة التاريخية النقدية والتي تطيل عملية تأليف القرآن إلى العصر الأموي، أي نصف قرن بعد وفاة الرسول، تحظى بإجماع نسبي لدى الاختصاصيين (ص 18)؛ إلا أن هذا الكتاب متوازن في أحكامه، وباستثناء الرأي السابق الذكر فإن كتابهما لا تشوبه أخطاء فيما يتعلق بمضمون القرآن والعقيدة الإسلامية عموما.[2]

وقد ارتأيت قبل التطرق لمضمون كتاب **"قرآن المؤرخين"** أن أمهد له بثلاث مسائل، **أولاها** خلاصة لكتاب ريجيس بلاشير **مدخل إلى القرآن** بصفته ممثلا للتيار النقدي الذي سار على خطى **تاريخ القرآن** لنولدكه؛ **ثانيها** خلاصة حول نتائج البحث في المخطوطات القرآنية؛ و**ثالثها** الأطروحة المروانية عند كازانوفا ودي بريمار.

أولا: ريجيس بلاشير، مدخل إلى القرآن[3]

عندما يتعلق الأمر بتاريخ القرآن فإن الكتاب الجماعي **"تاريخ القرآن"**[4] مرجع لا مناص عنه لمن يستطيع الحصول عليه. لكنه كتاب ضخم (838 صفحة في ترجمته العربية) لا يمكن تلخيصه، فهو من الكتب المرجعية التي يمكن العودة إلها حسب الموضوع. وهو يشتمل على فهرس للمراجع العربية والمخطوطات القرآنية في 16 صفحة يتضمن أهم مصنفات علوم القرآن. وقد تحول هذا الكتاب إلى نموذج لكل الباحثين الذين يقرأون المصادر الإسلامية قراءة نقدية دون القطيعة معها. **بل يمكن القول أن طابعه النقدي يطال غلوَّ الأطروحات النقّادة قبل كل شيء.**

وبما أن كتاب ريجيس بلاشير **"مدخل إلى القرآن" *Introduction au Coran*** يمثل نموذجا مصغرا ل**"تاريخ القرآن"**، وبما أنه من المراجع الهامة التي يتواتر ذكرها عند الباحثين الغربيين، خاصة وأن المفرنسين منهم يعتمدون أساسا على ترجمته للقرآن لحرفيتها، فقد ارتأيت إعطاء نبذة عن الإشكالية العامة للكتاب التي تحيل بدورها للاشكاليات التي يطرحها القرآن.

يبدأ بلاشير بالتنويه بكتاب **"تاريخ القرآن"** لنولدكه وشفالي وبرجستراسر وبرتزل (ص VIII). وينبه إلى أن استعمال المصادر الاسلامية فيما يتعلق بالقرآن يستلزم كثيرا من الحذر، لكنه بدونها لا يمكن معرفة أي شيء عن نشأته (ص 3). ويقول أنه توجد ثلاثة عوامل أثرت في تاريخ القرآن وفي تطور "علوم القرآن": أولها استعمال خط ناقص[5]، ثانيها عدم وجود مصحف أشرف على جمعه محمد نفسه، ثالثها الاعتماد على الذاكرة والتلاوة الشفوية لتعويض العاملين السابقين (ص 3). وكانت الذاكرة هي الوسيلة الأساسية لتلقين القرآن والحفاظ عليه (ص 16 و 30). ولا يمكن قراءة القرآن إلا بشرط حفظه (ص 66).

وحول مسألة جمع القرآن في مصحف، يقول أنه يبدو أن العملية لم تتم في حياة محمد لأن القرآن كان قابلا للمراجعة، ولم يكن من المقبول تثبيت نص لم يكن يجمع كل الوحي بسبب النسيان وتضارب القراءات التي لم يرد محمد الحسم لصالح إحداها تفاديا للفتنة[6]. والحاصل أن محمد كان يشعر أن مصحفة القرآن تحمل من السلبيات أكثر مما تحمل من فوائد. (ص 26-27). لكنه لا يتبع قول كازانوفا بأن مصحف عثمان أسطورة اختلقت في زمن عبد الملك لاضفاء

---

[1] Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, ***Idées reçues sur le Coran, entre tradition islamique et lecture moderne***, Le cavalier bleu, 2014.

[2] على سبيل المثال يقدم المؤلفان عدة أمثلة على توافق القرآن مع الفكر اليوناني، ردا على قول محمد رضا فشحي الذي يدعي أنه "في الصراع الشامل بين العقل اليوناني والوحي القرآني، فإن العقل ينطلق منهزما دون أن يدري ذلك" (ص 75-71). ويقولان أيضا أنه خاب مسعى كل الذين حاولوا فضح الأخطاء التاريخية في القرآن، بما فيها قصة السامري الواردة في سورة طه والتي نعتتت بالمفارقة التاريخية anachronisme ، إذ أن الاكتشافات الحديثة بينت أن السامريين كانوا ينسبون أنفسهم إلى يوشع (ص 118). وتجدر الإشارة إلى أن ميشيل كويبرس عضو في جماعة كاثوليكية

[3] Régis Blachère, ***Introduction au Coran***, 2è édition, Editions Besson et Chantemerle, 1959

[4] تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من السيدة عبلة معلوف-تامر، د. خير الدين عبد الهادي، د. نقولا أبو مراد، منشورات الجمل، بغداد 2008. (الكتاب كتاب جماعي أشرف نولدكه على الجزء الأول، وفردريك شفالي على الجزء الثاني، وغوستاف برغشترسر الجزء الثالث، وأوتو بريتسل الذي أكمل الجزء الثالث)

[5] حول تاريخ الخط العربي يمكن الرجوع إلى كتاب صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي** (على الشبكة)

[6] لا يوضح بلاشير الداعي للفتنة لأن الاختلاف في القراءات التي أوردتها المصادر الإسلامية لا تتعلق بمسائل العقيدة أو بقضايا جوهرية. وقد علقت مرة أخرى على هذه النقطة في هامش لاحق في الباب المخصص لكتاب ديروش: "القرآن بصيغة الجمع"

الشرعية على إصلاحه للمصحف (ص 68). ويتساءل بلاشير على وجود نسخ لمصحف عبد الملك لأن كازانوفا يدعي أنه وجد نسخة في القاهرة تحت رقم 387، لكن هذا غير صحيح (ص 85).

وما حدث في عصر عبد الملك يندرج في مسار تحسين الخط القرآني، ولا يكتسي أي طابع ثوري أو جريء، على عكس ما يدعيه الشيعة الذين اتهموا الحجاج بحذف الآيات التي تدعم موقفهم وتعاكس مصلحة الدولة الحاكمة. وأن أية مبادرة من هذا القبيل كان سينظر إليها بأنها عمل فيه مساس بقدسية القرآن، وستلقى معارضة عنيفة[1]. و يرد على كازانوفا قائلا أنه لا يمكن إنكار وجود مصحف نموذجي [المصحف الإمام] كان يشتغل عليه المصححون، وكل ما يمكن قوله هو أن عبد الملك عمل على نشر القرآن (ص 92). وفي عصر عبد الملك كانت توجد رابطة corporation تجمع قراء بغداد تحت إشراف "شيخ القراء" (وربما توجد رابطات في مدن أخرى)، وكانوا يشكلون عائقا أمام محاولات توحيد القراءات (ص 106)[2]. ويورد ما روي عن مالك: "سئل مالك هل يُكتَب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء فقال: لا، إلا على الكتبة الأولى". بلاشير (ص 151) [يستشهد ب "تاريخ القرآن" (ص 460) (مذكور في "المُقنع" للداني)].

وفيما يتعلق باتهامات تحريف القرآن من قبل الفرق الإسلامية، من معتزلة وخوارج وشيعة، فإن بلاشير يتفق مع شفالي[3] (مؤلف الجزء الثاني من تاريخ القرآن) الذي يرى بأنها لا تقوم على أسس تاريخية بل تمليها مواقف نظرية وعقدية (ص 184) [الترجمة العربية تقول "أحكام مسبقة من نوع عقائدي أو خلقي" (ص 322)]. وانتقاد الشيعة للمصحف العثماني فيه كثير من الادعاءات بدون دليل (ص 186).

وبلاشير لا يساير المواقف المتطرفة في النقد الغربي، ويعبر عن امتعاضه من انتقادات موير Muir و لامينس، ويقول أنه كان يتمنى مواقف أكثر اعتدالا في مواضيع دقيقة كل ما يمكن قوله فيها هو من قبيل الافتراض (ص 187 هامش). وفيما يتعلق بالنص القرآني يقول بلاشير بأنه لا يجب وضع ثقة مبالغ فيها في المنهجية النقدية. ففي كثير من المواقع التي تبدو لنا فيه الأفكار بدون رابط منطقي، قد يتعلق الأمر بطريقة مخالفة للمنطق الحديث الغربي في عرض الأفكار. وإنه لمن المبالغة حسب مستوى معرفتنا للغة القرآنية الاعتقاد بأننا نستطيع تمييز الأزمنة المختلفة التي ألفت فيها الآيات المدمجة في سورة واحدة، أو المقاطع في الآيات، بواسطة خصائص ألفاظها وأسلوبها[4]... وأنه عندما نشتبه في وجود إضافات في النص فإن الحجج تعوزنا لتأكيد ذلك. ويشير في الهامش إلى أن المصادر الإسلامية نفسها تذكر أن ابن عباس وعبد الله بن الزبير كانا يزيدان في قراءتهما شروحا قصيرة إلا أن هذه الزيادات لم تضف للمصحف. (ص 192-193)

وقد فكر بعض المستشرقين مثل جيبر R. Geyer وجولدزيهر تأليف نسخة للقرآن تستجيب لمتطلبات النقد الغربي. إلا أن هذا المشروع الذي بدئ الاشتغال عليه تعترضه عقبتان: الأولى تكمن في ضخامة المشروع الذي يتطلب جردا لكل ما ألف في الموضوع بكل اللغات؛ والثانية عدم جدوى هذا المشروع لأن المصحف البديل لن يحل محل المصحف السائد؛ ولا هو نافع لمعرفة الإسلام في ميادين العقيدة والشريعة، إذ أن أجيالا من المفسرين والفقهاء بنوا عقائدهم - عن حق أو باطل - على ذاك المصحف الذي يراد استبداله؛ وأي مكسب سيجنى من الكشف على أنهم أخطأوا؟ (ص 195-197)

وحول موضوع المراجعات التي يُدعى أنها أدخلت على النص القرآني، يقول بلاشير أن المراجعات التي أشار إليها بيل Bell[5] بعضها مؤكد، وبعضها ممكن، وبعضها لا يمكن الحسم فيها. وعلى سبيل المثال لا يمكن القبول بكون سورة "الروم" مكونة من ذلك الكم من النصوص المختلفة. إلا إذا تأكد وجود مراجعة مكتوبة بعد وفاة محمد. إلا أن نصا طالته مراجعات مديدة وعديدة – حسب ادعاء بيل Bell – غير قابل أن ينتقل عن طريق الذاكرة. وهذا يعني أن الآيات المتأخرة التي أدمجت مع آيات أقدم لم تكن بالكثرة التي تصورها بيل Bell. وفي كثير من الأحيان يعطي النص القرآني الانطباع بوجود مراجعة لأنه يعرض الأفكار بشكل مغاير لمنطقنا وحسب تسلسل أدق مما مما يتصور الحس العام أو حسب طاقة داخلية مرتبطة بالكلمة نفسها وليس بالفكرة. (ص 259- 260)

وفيما يتعلق بالسيرة النبوية فإن أقصى ما يمكن أن يتمناه الباحث من القرآن هو أن يجد فيه قرائن حول تطور البعثة وأوجهها، انطلاقا من الدعوة السلمية إلى المرحلة التي تحول فيها محمد إلى قائد جماعة. إلا أن هذه المنهجية تشتمل على كثير من الذاتية، وإذا كان الحس النقدي يستلزم الحذر من المصادر التقليدية إلا أنه لا يجوز إعادة بناء كامل مراحل الدعوة على مجرد فرضيات. (ص 254)

وبعد ثلاثة عشر قرنا من المحاولات صدر في القاهرة في عهد الملك فؤاد الأول (1923/1342) مصحف جيد الطبع، حسب قراءة حفص عن عاصم (أحد قراء الكوفة)[6]، صار يقوم بدور التوراة البروتستانتية في المسيحية. وإذا نجحت

---

[1] يذكر بلاشير أن أنس بن مالك أيد ثورة عبد الله بن الزبير وابن الأشعث [توفي 85هـ] (ص 73)

[2] يورد قائمة "القراء" السبع في المدينة ومكة والبصرة ودمشق والكوفة (ص 118...)، ثم قائمة "القراء" العشر (ص 121-122)، ثم قائمة "القراء الأربع عشر" (ص 123)

[3] يقول غيوم دي أن رفض شفالي للأطروحات التي تقول بتحريف القرآن يعد "حالة مدرسية" (ظاهرة قائمة بذاتها) تحتاج إلى تحليل (Histoire du Coran, p. 854 infra)

[4] ويعني أنه من الصعب تفكيك النص القرآني على أساس الخصائص اللغوية للآيات وردها إلى مختلف مراحل البعثة (المرحلتين المكية والمدنية، إضافة للفترات الداخلية لكل مرحلة)

[5] بلاشير يرد أساسا على بيل Bell ومن قبله رد **تاريخ القرآن** على فيل Weil ("التحريفات التي يُزعم أن أبا بكر وعثمان قاما بها في النص" ص 311...)

[6] وجدت في أحد المواقع التوضيح التالي حول انتشار القراءات في العالم الإسلامي: "وإننا نجد أكثر الروايات المنتشرة في المشرق الإسلامي رواية حفص عن عاصم، حيث يقرأ بها جميع أهل المشرق والعراق ومصر، وتنتشر أيضا رواية الدوري عن أبي عمرو في الصومال والسودان وتشاد ونيجيريا وأواسط أفريقيا. بينما نجد أكثر القراءات المنتشرة في المغرب الإسلامي هي قراءة الإمام نافع بالروايتين: رواية قالون، ورواية

هذه المحاولة ("وكل القرائن تدل على أنها ستنجح") فهذا يعني أن المسلمين لن يعرفوا بعدها إلا قراءة حفص عن عاصم. (ص 134-135)

هذه الخلاصة تعطينا صورة على مواقف المدرسة النقدية (التي تدعى أيضا بالنلدكية). وما تجدر الإشارة إليه هو عدم اتفاق بلاشير مع جل الأطروحات التي عاودت الظهور في المدرسة المراجعة النقادة المعاصرة.

ثانيا: نتائج البحث في المخطوطات القرآنية

أبتدأ هذا الباب بأحد أهم المؤلفات العربية في موضوع الخط العربي، وهو كتاب صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي**[1]. وقد انتقيت منه ما يفيد مباشرة سياق هذا الملحق.

حول **أصل** الخط العربي يقول الباحث الخط العربي مشتق من الخط النبطي بل هو آخر شكل من ذلك الخط (ص 13). و**منهجيا** تابع الباحث تطور الخط العربي على كل أشكال السطوح: المصاحف القديمة، أوراق البردي، النقوش، النقود، الأقمشة، الآثار المنقولة (الفخار، الأواني...)، الآلات، الرسائل النظرية التي ألفت في الخط العربي، الكتب التي تحدثت عن الخط... (ص 9). ويقول أن الوثائق الأموية التي نقلت من مسجد دمشق إلى متحف الآثار الإسلامية باستامبول تعد بالآلاف (ص 90)

وحول **الشكل والإعجام** يقول أن أمرين حدثا في العصر الأموي وهما ما يسمى اليوم ب"الشكل" أي حركات الإعراب، و الإعجام على الحروف أو ما يسمى اليوم ب"النقط". ويقول الباحث أنه ورد أن أول من اخترع حركات الإعراب هو أبو الأسود الدؤلي (ت 69 هـ)، بينما يعود الفضل في إدخال النقط التي تميز بين الحروف إلى نصر بن عاصم و يحيى بن يعمر (كلاهما من البصرة وتوفيا سنة 90هـ). لكنه يوضح أن هناك التباسا في هذا الخبر لأن النقط على الحروف المتشابهة ظهر من قبل لأنها كانت موجودة في البردية المؤرخة سنة 22 هـ وكذلك على الكتابة الحجرية التي وجدت على سد الطائف؛ بل أن "الرقش" (زيادة النقط) كان معروفا منذ عصر الرسول. والأهم في ما أورده الباحث هو **"أن النقط كان موجودا في القرآن نفسه، وأن الصحابة جرّدوا المصحف من النقط عمدا**. ويقول ابن الجزري: "ثم أن الصحابة، رضي الله عنهم، لما كتبوا تلك المصاحف (أي في عهد عثمان) جردوها من النقط والشكل ليحتمله ما لم يكن في العرضة الأخيرة، مما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم. وإنما أخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلُوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين...". ويضيف الباحث أن المصاحف بقيت بدون نقط يميز الحروف المتشابهة طول القرن الأول. (ص 125-126)[2]

وما يهمنا في هذا السياق هو ما كتبه حول الكتابات الحجرية. ومن أقدمها كتابة وجدت بالقرب من الطائف على سد بناه معاوية سنة 58 هـ، فيها النص التالي (ص 102):

إن الله وملائكته

يصلون على النبي يا أيها الذين

آمنوا صلوا عليه وسلموا

ورش. حيث نرى رواية قالون هي القراءة الرسمية في ليبيا، ويقرأ بها أهل تونس أيضا. ونرى رواية ورش مقروءًا في بلاد المغرب العربي (الجزائر والمغرب وموريتانيا)، وفي غرب أفريقيا أيضا."

ويوجد كتاب يدل عنوانه على مضمونه: **"مصحف القراءات العشر المتواترة بالرموز الميسرة"** إعداد أبو العلاء محمد أبو العلاء، منشور على مكتبة نور الالكترونية

[1] صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي**، الطبعة الثانية 1979 (ط1 1972)، دار الكتاب الجديد بيروت. (وقد نوه فرانسوا ديروش بهذا الكتاب)

[2] حول شكل المصاحف يقول الزرقاني في **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ص 407 (نسخة المكتبة الشاملة):

"شكل المصاحف: شكل الكتاب في اللغة رديف لإعجامه. وقد عرفت أن الإعجام هو النقط. قال صاحب القاموس ما نصه: والكتاب أي وشكل الكتاب أعجمه كأشكله كأنه أزال عنه الإشكال ا . هـ. ثم شاع استعمال الشكل في خصوص ما يعرض للحروف من حركة أو سكون ، والمناسبة بين المعنيين ظاهرة لأن في كل منهما إزالة لإشكال الحرف ودفعا للبس عنه . واتفق المؤرخون على أن العرب في عهدهم الأول لم يكونوا يعرفون شكل الحروف والكلمات فضلا عن أن يشكلوها، ذلك لأن سلامة لغتهم وصفاء سليقتهم وذلاقة ألسنتهم كل أولئك كان يغنيهم عن الشكل، ولكن حين دخلت الإسلام أمم جديدة منهم العجم الذين لا يعرفون العربية، بدأت العجمة تحيف على لغة القرآن؛ بل قيل إن أبا الأسود الدؤلي سمع قارئا يقرأ قوله تعالى (أن الله بريء من المشركين ورسوله) [التوبة: 3] فقرأها بجر اللام من كلمة رسوله، فأفزع هذا اللحن الشنيع أبا الأسود وقال : عز وجه الله أن يبرأ من رسوله، ثم ذهب إلى زياد والي البصرة وقال له : وقد أجبتك إلى ما سألت، وكان زياد قد سأله أن يجعل للناس علامات يعرفون بها كتاب الله فتباطأ في الجواب حتى راعه هذا الحادث . وهنا جد جده وانتهى به اجتهاده إلى أن جعل علامة الفتحة نقطة فوق الحرف، وجعل علامة الكسر نقطة أسفله، وجعل علامة الضمة نقطة بين أجزاء الحرف، وجعل علامة السكون نقطتين، طفق الناس ينهجون منهجه ثم امتد الزمان بهم فبدؤوا يزيدون ويبتكرون حتى جعلوا للحرف المشدد علامة كالقوس، ولألف الوصل جرة فوقها أو تحتها أو وسطها، على حسب ما قبلها من فتحة أو كسرة أو ضمة، ودامت الحال على هذا حتى جاء عبد الملك بن مروان فرأى بنافذ بصيرته أن يميز ذوات الحروف من بعضها وأن يتخذ سبيله إلى ذلك التمييز بالإعجام والنقط على نحو ما تقدم تحت العنوان السابق، وهنالك اضطر أن يستبدل بالشكل الأول الذي هو النقط شكلا جديدا هو ما نعرفه اليوم من علامات الفتحة والكسرة والضمة والسكون، والذي اضطره إلى هذا الاستبدال أنه لو أبقى العلامات الأولى على ما هي عليه نقطا ثم جاءت هذه الأخرى نقطا كذلك لتشابها واشتبه الأمر، فميز بين الطائفتين بهذه الطريقة ونعما فعل حكم نقط المصحف وشكله . كان العلماء في الصدر الأول يرون كراهة نقط المصحف وشكله مبالغة منهم في المحافظة على أداء القرآن كما رسمه المصحف وخوفا من أن يؤدي ذلك إلى التغيير فيه، ومن ذلك ما روي عن ابن مسعود أنه قال : جردوا القرآن ولا تخلطوه بشيء، وما روي عن ابن سيرين أنه كره النقط والفواتح والخواتم إلى غير ذلك، ولكن الزمان تغير كما علمت فاضطر المسلمون إلى إعجام المصحف وشكله لنفس ذلك السبب أي للمحافظة على أداء القرآن كما رسمه المصحف وخوفا من أن يؤدي تجرده من النقط والشكل إلى التغيير فيه . فمعقول حينئذ أن يزول القول بكراهة ذينك : الإعجام والشكل، ويحل محله القول بوجوب أو باستحباب الإعجام والشكل، لما هو مقرر من أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما . قال النووي في كتابه التبيان ما نصه : قال العلماء : ويستحب نقط المصحف وشكله فإنه صيانة من اللحن فيه، وأما كراهة الشعبي والنخعي النقط فإنما كرهاه في ذلك الزمان خوفا من التغيير فيه، وقد أمن ذلك اليوم فلا يمنع من ذلك لكونه محدثا فإنه من المحدثات الحسنة فلا يمنع منه كنظائره مثل تصنيف العلم وبناء المدارس والرباطات وغير ذلك والله أعلم ا . هـ"

تسليما. وكتب عبد الله بن تامين
محمد بن مهرن
وقد كتبت "على" "علا"، ويظن الكاتب أن "تامين" خطأ وأن "الصحيح "يامين".

وهذا النقش يرد على الأطروحة التي تدعي أن الرسول محمد لم يرد له ذكر في أية وثيقة لعدة عقود، قبل أن يُعاد له الاعتبار في عهد عبد الملك بن مروان. وهو وإن لم يرد باسمه فقد ورد بوظيفته (النبي). أما أول نقش وصل إلينا يحمل "محمد رسول الله" فهو الدينار الذي سكه عبد الله بن الزبير.

ومن جهته يحتوي **قرآن المؤرخين** على مقالين حول المخطوطات: أحدهما لفرانسوا ديروش عنوانه **البحث في المخطوطات القرآنية في الغرب**[1]. وهو مقال قصير جدا لا يتجاوز الخمس صفحات، وأهم ما ورد فيه هو أن المخطوطات القرآنية التي تعود إلى النصف الثاني للقرن السابع [30-80هـ] تتضمن كلها النص الذي تحول إلى مصحف مرسم، باستثناء طِرس[2] palimpseste صنعاء الذي اكتشف سنة 1970، والذي أتاح للباحثين إمكانية التحقيق في نشأة النص القرآني في مراحله الأولى أثناء بعثة محمد وبعدها مباشرة (ص 681). وسأعود إلى فرانسوا ديروش بعد عرض المقال الثاني.

المقال الثاني هو **المخطوطات القرآنية القديمة لإليونور سيلار**[3]. تقول الباحثة أن كل مخطوط قديم للقرآن هو شاهد على تاريخه، وما يميز هذه المخطوطات عن نصوص العصر القديم المتأخر هو كونها قريبة زمانيا من فترة تأليف القرآن، التي تتراوح بين الخمسين سنة والقرن. وعدد "المواد القرآنية" هائل جدا، إذ أنه ينيف عن الثلاثمئة ألف قطعة تعود إلى القرون الأربعة الأولى للإسلام. لكنها تنبه إلى أنه لا يوجد جرد شامل لكل المخطوطات التي يشتمل بعضها على القرآن بكامله والتي تعود إلى القرن الثامن، وبعض الأجزاء يمكن إرجاعها إلى القرن السابع. (ص 697-698)

وبعد تطرقها إلى خزانات المخطوطات الهامة، وهي مسجد عمرو بالفسطاط (القاهرة) وجامع القيروان الكبير والجامع الأموي بدمشق، انتقلت إلى أدواة البحث. وتنبه الباحثة على أن القليل من المخطوطات كان يحمل **بيانات النسخ**[4] colophon، لكن بعضها يحمل تاريخ عقد **الوقف**، وأقدمها تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع؛ وهذه الأوقاف لا تكمن أهميتها في الجانب التاريخي فحسب، بل الجغرافي أيضا لأن مكان الوقف قد يختلف عن مكان اكتشاف المخطوط. وفي غياب الوقف أو أي دليل مباشر على تاريخ المخطوط، يلجأ الباحث إلى وسائل غير مباشرة لتزمين النسخ منها **الكربون14**، إلا أنها تحتمل امتدادا إحصائيا يتراوح بين +/- 35 إلى 40 سنة. وعلى سبيل المثال حدد تاريخ المخطوطات المكتوبة بالخط الحجازي بين 568 و655 م[5] (ص 710-711). ومن بين الوسائل غير المباشرة **تاريخ الخط** paléographie، لأن الخط يحمل خصائص تُمكِّن من إرجاعه إلى فترة تاريخية معينة. ومن هذه الخطوط: الحجازي[6] والكوفي (ص 711-717). **علم المخطوطات** codicologie الذي يشتغل على كل العناصر التي يتكون منها المخطوط بداية من تحويل الجلد[7] إلى رَق parchemin (وهي مختلفة الجودة) إلى المداد والألوان والزخارف. ويخضع تصنيف المخطوطات القرآنية إلى ستة خصائص: نوعية المادة وحجمها، توجيهها، خطوط الدفتر réglure، تكوين الدفاتر، وعمل الخطاط (ص 713...). **الفيلولوجيا** وتهتم بأربع خصائص وهي: الاملاء وعلامات الضبط وتقطيع النص (الفصل بين السور، ومكان البسملة التي قد تكون في آخر السورة في بعض النسخ) والشكل. (ص 725...)

أعود إلى **فرانسوا ديروش** أحد الاختصاصيين الكبار في المخطوطات الإسلامية، ولديه العديد من الكتب والمقالات حول الموضوع؛ منها كتابيه: **القرآن**[8] *Le Coran* ، و **القرآن تاريخ بصيغة الجمع**[9] *Le Coran, une histoire plurielle*. وما تجدر الإشارة إليه هو تنويهه بأعمال أنجليكا نوفيرث، إذ ينعتها بكونها أفضل اختصاصية في القرآن (القرآن تاريخ بصيغة الجمع، ص 46)، ما يعطينا قرينة على أنه لا ينتمي للمدرسة النقادة، لأن نوفيرت تسير على خطى نولدكه.

في **كتابه الأول: القرآن** *Le Coran* يقول أن تاريخ القرآن يبدو لنا اليوم بأنه صيرورة أكثر تعقيدا من الصورة التي فرضتها السردية الإسلامية. ومن المؤكد إن الإطار العام لم يتعرض إلى زعزعة جذرية، إلا أن الاعتقاد بأن النص الذي نعرفه حاليا نسخة مطابقة تماما لمصحف عثمان فيه كثير من المبالغة. (ص 70). وبعد عرضه لمحاولات جمع القرآن

---

[1] François Déroche, ***L'étude des manuscrits coraniques en Occident***

[2] **طَرَّسَ** الكِتَابَ : كَتَبَهُ أَوْ أَعَادَ الكِتَابَةَ عَلَى الْمَكْتُوبِ الْمَمْحُوّ (قاموس المعاني)

[3] Eléonore Cellard, ***Les manuscrits coraniques anciens***, *Aperçu des matériaux et présentation des outils d'analyse*

[4] يستعمل المحدثون مصطلح **السماعات** وهي عبارة عن تسجيل أسماء الحاضرين الذين سمعوا الكتاب عن الشيخ بقراءته أو قراءة أحد تلامذته، وهي وسيلة تؤكد نقل الكتاب كما وضعه المؤلف من دون تغيير، وتدعم نسبة الكتاب لمؤلفه بسند متصل

[5] السنتين تعطيان المدى الزمني الأقصى للمخطوطات، والاحتمال يتراوح بين صفر للسنة الأقدم و100% للسنة الأحدث.

[6] أول من استعمل هذا المصطلح حسب الباحثة هو المستشرق الايطالي ميشيل أماري ليجمع بين ما كان يطلق عليه "الخط المكي" و"الخط المدني"

[7] النسخة الواحدة تحتاج إلى ما بين 70 و80 متر مربع من الجلد، وقد تصل المساحة إلى 200 متر مربع في المخطوطات الكبرى [أي قطيع من الأغنام بكامله] . ومن الممكن أيضا تحليل الحمض النووي للحيوانات التي استعمل جلدها

[8] François Déroche, ***Le Coran***, PUF, 6è édition 2019 (première édition 2005)

[9] François Déroche, ***Le Coran, une histoire plurielle***. ***Essai sur la formation du texte coranique***, Seuil, 2019

قبل عثمان، ينتقل إلى النقد التاريخي الذي يشكك في العديد من الأحداث، ومنها: التشكيك في عدد القتلى الكبير من بين حفاظ القرآن في معركة عقرباء [تسمى أيضا معركة اليمامة، 11 هـ، من حروب الردة]، وتضارب الأخبار حول أسماء أعضاء اللجنة التي أشرف عليها زيد لجمع القرآن، والتشكيك في كون عثمان أتلف النسخ الأخرى للقرآن لأنه استمر تداول مصحفي أُبي وابن مسعود إلى حدود القرن العاشر، وهي تتضمن بعض الفروق الطفيفة مع مصحف عثمان. ويدل الطِّرس palimpsest الذي عثر عليه في صنعاء [1970] والذي يعود إلى النصف الثاني للقرن السابع [30-80 هـ] على أن نسخة واحدة على الأقل كانت متداولة وهي تختلف عن مصحف عثمان من حيث ترتيب السور واستعمالها للمترادفات. (ص 73-74)

ويقول ديروش أن الحِفظ كان يلعب دورا أساسيا في تناقل النص القرآني، إلا أنه كان من الضروري لنص في حجم القرآن أن ينتقل إلى الكتابة كما هو معروف عن الشعر الجاهلي الذي كان يستند تناقله على الحفظ والكتابة معا. **وهنا يرد على أطروحة وانسبوروغ** قائلا: "أن بقايا تناقُلٍ مكتوب مطابق للمصحف العثماني، والتي تعود إلى أواخر القرن السابع على أقصى تقدير، تستلزم الاستبعاد النهائي لهذه الفرضية". (ص 74-75)

وتوجد العديد من المخطوطات[1] المختلفة من حيث حجمها والتي تعود إلى النصف الثاني للقرن السابع [بين حوالي 30 و 85هـ]، والتي بإمكانها أن تعطينا صورة على الشكل الذي كان عليه مصحف عثمان. وتزمينها يعتمد على الخط والاملاء. لكنها إملاء غير دقيقة نظرا لغياب علامات الضبط، ولهذا تستلزم قراءة هذه المخطوطات حفظا مسبقا للنص. وقد جرت عملية ضبط المصاحف بصفة تدريجية. وقد ذكرت المصادر الإسلامية محاولات لضبط المصحف في نهاية خلافة عبد الملك بن مروان (705 م). وفي القرن العاشر صار بإمكان كل من يلم بالعربية أن يقرأ المصحف بدون خطأ. (ص 77-79)

وفي ما يتعلق **بكتابه الثاني القرآن بصيغة الجمع** *Le Coran, une histoire plurielle*، فإن أول ما يثير الانتباه في هذا الكتاب هو عنوانه، إذ أن استعمال "صيغة الجمع" توجه القارئ، الذي لا إلمام له بالموضوع وخاصة القارئ الغربي ذي الثقافة المسيحية، نحو الأناجيل المتعددة والتي انضافت فيها الأناجيل المنحولة للأناجيل القانونية. ويترسخ هذا الانطباع مع الفقرة الأولى من المقدمة بذكره لأُطروفة حكاها شادي حكمة ناصر وتتعلق بشائعة انتشرت في الأحياء السنية لبيروت أدت إلى طرد إمام المسجد لأنهم اعتقدوا أنه يسخر من القرآن لأنه كان يقرأ بطريقة غير مألوفة لديهم. ليتبين أن الإمام كان يتلو القرآن حسب قراءة حمزة التي صارت نادرة اليوم، نظرا لانتشار قراءة حفص عن عاصم (ص 15-16). رد الفعل هذا من قبل المصلين البيروتيين، يرسخ الاعتقاد بأن القرآن متعدد إلى درجة قد تؤدي إلى صراع بين المصلين، خاصة لدى من لا يعرف العربية وليس بإمكانه التؤكد بنفسه على حقيقة الأمر[2]. وهذا "الإعلان" يتنافى مع ما يستنتجه القارئ من الكتاب.

يبدا ديروش بذكر علاقته بالمخطوطات القرآنية، إذ يقول أن الكتاب يغوص بجذوره في ماضي بحوثه حول المخطوطات القرآنية التي ابتدأها عن طريق المصادفة سنة 1979 في المكتبة الوطنية الفرنسية. وكان من حظه أن تكون في متناوله مخطوطات تعود إلى فترة قصيرة بعد وفاة محمد (ص 9). ويتضمن الكتاب صورا لمخطوطات قديمة تعود إلى النصف الثاني من القرن السابع، وبعضها للربع الثالث منه [30-55 هـ]

ومما تجدر الإشارة إليه هو قوله أن تأخر الدراسات العلمية للمخطوطات القرآنية جعل بعض الباحثين يقولون أن لا واحدة منها تعود إلى ما قبل القرن التاسع (ص 177).

وفي ما يتعلق بتطور النص القرآني يقول ديروش أن أمام الباحث ثلاث طرق للجواب على هذا السؤال: **أولها** المصحف نفسه الذي يمكن أن نجد فيه قرائن حول تطوره؛ **ثانيها** المصادر الإسلامية التي يجب التعامل معها بحذر نظرا لزمن تأليفها المتأخر عن بدايات الإسلام؛ ثالثها المخطوطات القرآنية القديمة التي يمكن تحديد زمانها بكل موضوعية، والتي تعود إلى بضع عقود بعد البعثة المحمدية. وهذه المخطوطات بالإضافة للمصادر الإسلامية يمكنها أن تمنحنا صورة أدق عن تصور المسلمين للقرآن وعلاقتهم به. (ص 34-35)

تقسيم المصحف إلى سور تؤكده المخطوطات القديمة التي تعود إلى النصف الثاني للقرن السابع (ص 48). ويشير إلى اختلاف المؤرخين حول فترة وضع السور، نولدكه يتردد بين إرجاعها لمحمد نفسه أو إلى مرحلة جمع القرآن في عهد عثمان. أما شوالي فهو يرى أن الشكل النهائي لجزء كبير من النص القرآني يعود إلى زمن محمد، وهو رأي تشاطره أجليكا نوفيرث (ص 51).

وقد كان التلقي الشفوي أهم وسيلة لانتقال القرآن نظرا لقصور الخط العربي (ص 75). ثم ينتقل إلى مسألة القراءات والأحرف ليقدم خلاصة لأراء العلماء القدامى والمؤرخين المعاصرين.

وفي مسألة تعدد القراءات والأحرف يذكر كتاب السيوطي **الاتقان في علوم القرآن** الذي يعطي ستة عشر قولا في الموضوع. وغالبية العلماء القدامي يفسرون الحرف بمعنى مختلف لهجات العربية، وهو ما يرفضه ابن الجزاري لأن الاختلاف كان أحيانا بين صحابة من قريش (ص 80-81).[3]

---

[1] وعددها يزيد عن الثلاثمئة ألف من أجزاء المخطوطات

[2] يمكن الاستماع على يوتوب لقراءة حمزة، وغيرها من القراءات غير الشائعة، وما يلفت انتباه السامع هو نطق "الصراط"/"الزراط". ولمعرفة خصائص قراءة حمزة يمكن الرجوع إلى "خلف عن حمزة" ويكيبيدا . . . ويمكن سماع القراءات المختلفة على يوتوب

[3] تختلف المصادر حول العلاقة بين الحرف والقراءة، والقراءة بمعناها الضيق هي كيفية النطق وطرق الأداء من تفخيم وترقيق وإمالة وإدغام وإظهار ومد وقصر

وعندما يتطرق ديروش للأضافات الإعجامية التي أدخلت على الرسم تحت خلافة عبد الملك بن مروان، فإنه لا ينقاد للأطروحة المروانية بل يرجح ما قالته المصادر الإسلامية. إذ يقول: "إن الرواية التي تنسب لعثمان فضل مصحفة القرآن تحتمل كثيرا من الحقيقة"[1]. لكنه يزيد أن الأمويين الذين ينتسبون لعشيرة عثمان تابعوا عمله عن طريق تدقيق الاعجام ومتابعة الجهد لفرض نص موحد. ويستشهد بياسين دوتون Yasin Dutton الذي يقول أن القرآن كان ظاهرة متعددة في بداياته وهو ما يؤكده حديث السبعة أحرف وتعدد مصاحف الصحابة، وفي عهد عثمان تم تقليصه إلى مصحف مهيمن. والحاصل أن النسخ المختلفة لرسم مصحف عثمان لا تشتمل إلا على فروق طفيفة. وقد كان من نتائج ذلك أنه عندما تحولت التلاوة الشفوية إلى نص مكتوب ازداد الضغط لكي تلتزم التلاوة بالنص. مع العلم أن النص المكتوب يسهل مراقبة السلطات السياسية. لكن هذا لا يعني أن القراءات المخالفة للنص العثماني قد انقرضت، بل استمر تداولها. وكان أنس بن مالك يستعمل المترادفات، وكذلك الزُّهري قال بجواز استعمالها رغم أنه لم يكن من أنصار مصحف ابن مسعود. وقد كان مصحف ابن مسعود أكثر ملاءمة للقراءة الشفوية المتنوعة وللمترادفات. (ص 164-167)

وفي موضوع طرق الحفاظ على القرآن، يشير إلى أنه رغم ما يقال على أسبقية التلاوة المستندة على الحفظ على القراءة المستندة على النص المكتوب، إلا أن البحوث كشفت عن كمية كبيرة من المخطوطات التي تعود إلى القرن السابع، ويكفي دليلا المخطوطات العديدة التي تعود إلى الفترة الممتدة بين القرنين السابع والعاشر المحفوظة بالمكتبة الوطنية الفرنسية والتي وجدت في مسجد عمرو بالفسطاط. إضافة إلى المخطوطات التي عثر عليها في صنعاء والتي تتكون من 926 نسخة مكتوبة على الرق. وعلى سبيل المقارنة، وفي ما يتعلق بالفترة نفسها، لم تكن تحتفظ مكتبة الدير الكوريلانجي[2] سان گال Saint-Gall إلا على تسعة وثلاثين نسخة من الكتابات المسيحية، واحدة منها فقط كانت تشمل العهد القديم والجديد معا. وكل ما تحتفظ به المكتبة الوطنية الفرنسية من النصوص الكارولانجية لا يتجاوز السبعين. (ص 180-181)

ويقول ديروش أن دراسة ثلاث نماذج من المخطوطات تمكننا من فهم الطريقة التي انتشر بها النص القرآني في النصف الثاني من القرن السابع [قبل سنة 80هـ][3]. **النموذج الأول** هو **"المتن الباريسي البترسبورجي" Codex** parisiano-petropolitanos وهو مخطوط يعود إلى الربع الثالث للقرن السابع [30-55هـ]، وجد في الفسطاط، وهو موزع بين مكتبة باريس وسان بترسبورغ (ومن هنا اسمه)، وبعض أوراقه موجودة في الفاتيكان ولندن. والمجموع ثمانية وتسعين ورقة تمثل نصف المصحف. وهو مخطوط مطابق في غالبيته للمصحف العثماني رسما ومضمونا، وهو خال من علامات الاعجام. والرسم مطابق لأحد "مصاحف الأمصار" الذي أرسل لدمشق. وهو نموذج للمادة التي يشتغل عليها الباحثون في مخطوطات بداية الإسلام. وقد حلل ديروش الطريقة التي اشتغل بها الخطاطون الخمسة الذين كتبوه والذين تركوا بصمتهم فيه، والتي يمكن تبينها من خلال بعض الاختلافات كعلامات الفصل بين السور[4]. ويظهر جليا من الصورتين التي أرفقها لصفحتين من المخطوط الاختلاف الموجود بين كتابة خطاطَيْن (الصورة 10، ص 183؛ والصورة 12، ص 190). (ص 181-184). ومن خلال العديد من الأمثلة التي يقدمها يتبين أن الرسم في المخطوطات القديمة كان يتميز بشيء من الليونة (تتعلق أساسا بزيادة أو نقصان بعض الحروف) يعكس محاولات الخطاطين للتمييز بين بعض الكلمات. وحتى هذه الإضافات الطفيفة كانت تلقى معارضة كما هو موقف أنس بن مالك (ص 194).وهذه الليونة كانت بارزة في مخطوط وجد في الفسطاط يعود إلى أواسط القرن الثامن [حوالي 235هـ](ص 200)

النموذج الثاني يتعلق بمخطوطين أحدث من المخطوط السابق وكلاهما مطابق للرسم العثماني لكنهما يبينان التدرج الذي سارت عليه المخطوطات القرآنية إلى أن تم تثبيت الرسم والاعجام.(ص 195...)

النموذج الثالث هو **مصحف صنعاء** (الطرس)[5] يقول ديروش أن تزمينه بالكربون 14 يرجع به بنسبة 95% إلى الفترة الممتدة ما بين 578 و669 م؛ وبنسبة 68% بين 614 و656 م[6]. زيادة على خطه الحجازي الذي يرجعه إلى فترة متقدمة من القرن السابع. وبما أن الاملاء دخل عليه بعض التحسين فهذا يعني أنه نسخ في الثلث الأخير للقرن السابع. هذا النص يختلف عن مصاحف عثمان وابن مسعود وأبي (ص 224). ويذكر ديروش الآراء المختلفة حول طبيعته، بين قائل بأنه مصحف مختلف عن مصحف عثمان (Elisabeth Puin, Behman Sadeghi, Mohsen Goudarzi)؛ بينما ألبا فيديلي لم تعط رأيها في الموضوع؛ في حين أن أسماء هلالي ترى بأن الأمر يتعلق بمجرد أوراق متفرقة كانت تستعمل لتعليم القرآن. وهو رأي لا يتفق معه ديروش. (ص 202...) ويتفق كل الباحثين الذين سبق ذكرهم على أن النص السفلي للمصحف يختلف عن مصحف عثمان في ست أصناف من الاختلافات[7] : 1) تعويض كلمة بمرادفها

---

[1] « La tradition, qui attribue à '*Uthmân le mérite de la mise par écrit, contient vraisemblablement une bonne part de vérité »*

[2] حكمت الأسرة الكارولانجية بين القرنين الثامن والعاشر

[3] وبما أن مصحف عثمان جمع بين سنتي 24 و25 هجرية، فهذا يعني أن المخطوط كتب في فترة لا تتجاوز النصف قرن بعد جمع ما يسمى ب"المصحف الإمام"

[4] وقد عينهم بالحروف A,B,C,D,E . A هو الخطاط الرئيسي (68%)، يتبعه C (16%) (وهو أمهرهم) ثم B (7%) . أما D و E فلا توجد إلا صفحتين بخطهما [ربما أن مساهمتهما كانت أكبر في النصف المفقود من المخطوط] . وقد تتبع الاختلاف بينهم من خلال كتابتهم لبعض الكلمات: "شيء" و"عذاب"، و"قل/قال"، "آيات"، "عبد/عباد" . ومثلا يختلف C عن A بشكل كتابته ل"شيء" و"عذاب" . . . والملاحظ أن كل خطاط كان يتبع إملاءه الخاص، ولم يحاولوا التنسيق بينهم (ص 187 . . .)

[5] يقول ديروش أن الطرس حالة استثنائية في العالم الإسلامي على عكس غرب القرون الوسطى الذي كان شائعا فيه (ص 225)

[6] مع العلم أن الرسول توفي سنة 632

[7] في مقال "مخطوطات صنعاء" على ويكيبيديا جدول لهذه الاختلافات على أربعة أعمدة، العمود الأول "الموضع" أي رقم السورة والآية؛ الثاني ل"الآثار المرئية" (ما يظهر في الرق من كلمات وحروف)؛ الثالث لإعادة الإنشاء (أي تكملة ما هو ناقص أو غير واضح)؛ والرابع النص القياسي (العثماني)

(تخافون/تخشون)؛ 2) كلمات زائدة أو ناقصة (لا تتخذوا أباءكم ولا إخوانكم/ لا تتخذوا آباءكم ولا أبناءكم ولا إخوانكم)؛ 3) اختلاف ترتيب الكلمات (والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات/والخبيثون للخبيثات والطيبون للطيبات والطيبات للطيبين)؛ 4) تبديل جملة بأخرى (اختلاف نهاية سورة النور عن نهاية المصحف العثماني (والله بكل شيء عليم/جملة تبتدئ ب"لعلهم" وتنتهي بفعل غير واضح نهايته "ـون"، وربما أنها "لعلهم يتذكرون"؛ 5) غياب كلمات أو أجزاء من الجملة؛ 6) إضافات في الجمل الشرطية حيث تغيب المقدمة: ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم/ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى[1] منكم من أحد أبدا ولكن الله تواب حكيم. (ص 219-221) وقد حاولت ألبا فيديلي تقريب النص من مصحف ابن مسعود، بينما وجدت فيه اليزابيت بْوين ما يقربه من مصحف ابن مسعود وأبي.(ص 222)

وفي الفقرات الأخيرة للفصل الرابع حول الدروس التي يمكن استخلاصها من المخطوطات، يشير ديروش إلى أن العدد الكبير من المخطوطات يكتسي أهمية كبرى عند مؤرخي النص القرآني. من هذه الخلاصات كون هذه المصاحف كانت كبيرة الحجم [بين 33 و 52 سم طولا وما بين 24 و33 سم عرضا[2]] ، وكانت مُعدَّة لاستعمال جماعي والمرجح أنها كانت مرفوفة في المساجد في متناول الجميع. وهذا يعني أنها لم تكن نسخ سرية حتى عندما لم تكن مطابقة تماما للمصاحف التي كانت السلطات تريد فرضها. وأنها تقدم لنا صورة على مراحل تطور الرسم والإعجام. وأن مصحف صنعاء الذي لا يطابق تماما المصحف العثماني، لكنه يؤكد ما أوردته المصادر الإسلامية حول المصاحف الأخرى (أُبي وابن مسعود). أنها قرينة على الأهمية التي كانت يوليها المسلمون للكتابة. وأن الرسم بلغ نسبة عالية من الاستقرار في مراحل متقدمة، جعله مطابقا للمصاحف التي نعرفها، وإن كان مازال يتميز ببعض الليونة (في الاملاء والفصل بين السور أو تضمنه لمقاطع من المصاحف الأخرى). وهنا يتساءل ديروش عن الغاية من هذا الكم الهائل من النسخ في حين أن تلاوة القرآن رغم انتشارها ليست جزءا من الطقوس. وهو يفسر هذه الظاهرة بطابعها الرمزي المرتبط بمحاولات فرض مصحف موحد على جميع المسلمين[3]. إذا انطلقنا من فرضية أن تكوين السور تم في حياة محمد، وكون مصحف صنعاء قريب من مصحف عثمان، فهذا يعني أن المصحفين ينحدران من مصدر واحد. وبما أن بدايات السور تعرضت للتلف في مصحف صنعاء، فقد ضاعت فرصة للتأكد من وجود "الحروف الغامضة" في بدايتها، لأن غيابها يعني أنها ليست من القرآن بل من رواية خاصة. (ص 226-229)

ويلاحظ ديروش أن الاختلافات بين المصاحف تظهر أحيانا في نهاية الآيات نظرا لدورها البلاغي (ص 231). إذ قد تلاحظ زيادة عنصر محايد أو تعبير من التعابير المتداولة في القرآن لكي يسهل دمج وحي جديد في سورة سابقة. ومن هذه التعابير المتداولة: "إن الله على كل شيء قدير"؛ "إنه هو الغفور الرحيم"؛ "أنه لا يحب المسرفين"... وهذه التعابير تقوم، حسب أنجليكا نوفيرث، بدور الفاصلة (ص 239...)

وفي خاتمة الكتاب يقول أن قرار عثمان جمع القرآن لم يكن قرارا سياسيا بل قرارا جماعيا أجمع عليه الصحابة، وهذا الإجماع يُلْزِم المسلم كما أكد ذلك مالك بن أنس والطبري وابن مجاهد؛ وكل سلوك مخالف يؤدي للفتنة. وقد وجد هذا الاجماع سندا له في منطق الدولة الذي عمل على تعميم رسم واحد للقرآن في أواسط القرن السابع؛ وإلى ترسيم القراءات من قبل ابن مجاهد [245-324هـ] بدعم من السلطات العباسية. وهو ما أدى إلى فرض قراءة حرفية مطلقة. في حين أن التعدد هو ما كان يميز نشأة القرآن كتابيا وشفهيا، يشهد على ذلك حديث السبعة أحرف الذي يدل على أن محمدا رخص بالاختلاف في الشكل الذي لا يمس المعنى. وهذا الحديث لا يتعلق بالنطق فحسب بل النسخ الجزئية التي بدأ بعض الصحابة في جمعها. والانتقال إلى الكتابة أظهر الفروق بينها. وهنا يتسائل ديروش عن موقف محمد، ويرد أنه كان حتما على علم بالنسخ المتداولة، وحديث السبعة أحرف يدل على أنه لم يحسم لصالح أي منها. وهنا يحيل في الهامش إلى رأي ريجيس بلاشير في الموضوع (وهو ما ذكرته سابقا) قائلا أن قدم تحليلا دقيقا في الموضوع a finement analysé cette situation؛ إلا أن تحليل بلاشير مقتضب جدا (فهو لا يتجاوز الصفحتين في الحجم الصغير) نظرا لأهمية الموضوع[4]. (ص 265-267)

ومن خلال تحليله للفوارق بين طرس صنعاء ومصحف عثمان أراد أن يثبت ما ورد في حديث السبعة أحرف والذي يدل – حسب قراءته – أن محمدا كان يعطي الأولوية للمعنى على اللفظ (ص 273). وجمع القرآن من قبل عثمان لم يمنع المصاحف الأخرى من التداول، إذ استمر تداول مصحفي ابن مسعود وأُبي إلى حدود القرن العاشر، رغم محاولات إتلاف المصاحف بعد جمع عثمان والحجاج بن يوسف (حوالي 703م/ 84هـ). وفي النهاية تم فرض نص قرآني من قبل فئة قليلة محيطة بالخليفة، بل من قبل شخص واحد هو ابن مجاهد[5] (ص 268-269). ويقول في آخر جملة في الكتاب أن

---

[1] الكلمة بالحروف اللاتينية mâzkâ

[2] وقد يصل الحجم إلى 54.5/64 سم في مخطوط بمتحف اسطانبول (دراسات في تاريخ الخط العربي، ص 83)

[3] وهذا خطأ لأن كل الصلوات تتضمن قراءة لآيات من القرآن مع الفاتحة. ومن المعروف أن ختم القرآن (أي قراءته كاملا) كان معروفا منذ عهد الصحابة

[4] ويعطي من بين الأسباب التي جعلت محمد لا يجمع القرآن ب"خصائص الروح العربية" المنغمسة في الحاضر والتي لا تُسابق على المستقبل (بلاشير ص 25). وما يُسائِل هو أن يطرح اختصاصيان في القرآن مسألة معرفة إن كان محمد يريد جمع القرآن أو لا؟ فالوحي عند محمد وأتباعه من عند الله، ومنذ البداية حرص على تمييزه عن غيره من اقواله التي جمع بعضها في كتب الحديث. وعلى الوحي تقوم كل العقيدة، وبصفته كلام الله فمن طبعه أن يحتفظ به بكل الطرق المتاحة، الحفظ والكتابة. والقرآن يتحدث عن نفسه في كثير من الآيات، إحداها تقول: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (الحجر: 9). فلا جدوى من طرح سؤال جمع القرآن وتدوينه لأنه تحصيل حاصل عند المسلمين منذ بداية الدعوة. والذي كان سيستدعي الاستغراب هو عدم جمع القرآن.

[5] المصاحف الأخرى لم تنقرض لأن كتب التفسير تذكر أوجه الاختلاف معها. ومما رسَّمه ابن مجاهد القراءات المسموح بها وهي قراءات:
نافع بن نعيم المدني المتوفى سنة (169 هـ)، وعاصم بن أبي النجود الأسدي، المتوفى سنة (127 هـ)، وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي، المتوفى سنة (156 هـ)، وابن عامر: عبد الله بن عامر اليحصبي الدمشقي، المتوفى سنة (118 هـ)، وابن كثير: عبد الله بن كثير الداري، المتوفى بمكة سنة (120 هـ)، وابن

النص القرآني تحول إلى نص "صحيح" بفضل علوم القرآن التي أحاطت به من كل جانب، وهكذا حل "الكتاب" محل "القرآن". (ص 274)

وخلاصة موقف ديروش أن القرآن مر بعدة مراحل: 1) مرحلة التكوين في عصر الرسول وكان يتميز فيها بكثير من الليونة، كما يشهد على ذلك حديث الأحرف السبعة[1]؛2) محاولات الجمع التي تُوِجت بمصحف عثمان (المصحف الامام) الذي نُسخت عليه المصاحف الأخرى، لكن هذا لم يمنع المصاحف الأخرى (أبي وابن مسعود...) من التداول؛ 3) مرحلة ضبط الرسم، وهي مرحلة توجت بفرض نص قرآني معجم وحددت فيه القراءات المرخص بها.

والأهم فيما كتبه ديروش هو أن المخطوطات التي درسها، بما فيها طرس صنعاء، ليس بينها إلا فروق محدودة تتعلق بالشكل وليس بالمضمون، أي أنها لا تتعارض في ما بينها في ما يتعلق بالعقيدة.

ثالثا: الأطروحة المروانية

1- الأطروحة المروانية عند كازانوفا

وسأعرض في هذا الباب ما ورد في كتاب كازانوفا: **محمد ونهاية الكون**[2]. وما تجب الإشارة له في البداية هو أن كازانوفا ينبه قارئه أنه يرفض النظريات التي تشكك في صدق محمد، بل يرى فيه شخصية إيجابية تتميز بالجدية والوفاء. وأنه حتى عندما اعترف محيطه بسلطته المطلقة، فإنه كان ينصت لآرائهم ويعترف بأخطائه ويتراجع عنها. وقد كان يميز بين آرائه الشخصية وما كان يوحى إليه، وقد قُيِّد هذا الوحي بعناية من قبله ومن قبل صحابته. واستمر التمييز بين القرآن والسنة، وفي السنة ما بين ما هو مرتبط بالوحي وما هو رواية عن الحياة الشخصية لمحمد. ويرفض كازانوفا أيضا نظرية الذين يربطون بين الوحي وما شخصوه عند محمد من أمراض عصبية، ويرد أن الدوار والهلوسة والإغماء ليست بالضرورة أعراضا لأمراض مزمنة. وأن المعاناة النفسية لمحمد تعود إلى كون نشاطه الذهني بلغ إلى درجة أثرت في أعصابه. وإذا كان القرآن يحمل آثار مراجعات وتناقضات تتنافى مع النوايا الصادقة لمحمد فهذا لا يدينه بل يدين بعض كتابه الذين تنقصهم النزاهة أو إضافات حدثت بعد وفاته. (ص 5-6)

وقبل هذا المدح لمحمد عرض المؤلف أطروحته التي تعارض ما تدعيه الروايات الإسلامية من أن النص القرآني كما وصلنا هو نص صحيح وأصيل وأنه يعبر بدقة عن أفكار محمد التي دونها كُتابه بشكل تدريجي حسب نزول الوحي. لكننا نعلم، من جهة أخرى، أن بعض الكتاب كانوا محل شكوك، وأن خليفته الأول قام بمراجعة صارمة للنص، وأنه بعد بضع سنوات تمت مراجعة شكل النص. و لدينا أمثلة على أيات حذفت، والنص يبدو على صورة غريبة حسب طول السور. كل هذا يدل على الطابع المصطنع للقرآن الذي نعرفه.

ويؤكد المؤلف على أن العقيدة الحقيقية لمحمد تعرضت لتزوير، وأن أبو بكر وعمر وعثمان قاما بمراجعة جذرية للنص المقدس بقدر كبير من المهارة بحيث يصعب معها إعادة تكوين النص الأصلي. ويدعي أن أطروحته يمكن أن تكون نقطة انطلاق لأعادة بناء الوحي الأولي، وأن هذا ممكن بواسطة بعض العمليات الطفيفة التي تتمثل في تعديل أو تغيير النص[3]. ويقول أن المسلمين الأوائل، ورغم قوة ذاكرتهم، كانوا على جهل عميق بالقرآن، ولهذا كان بالإمكان بعد وفاة محمد أن تُقرأ عليهم آيات لم يسمعوا بها من قبل، خاصة عنما يحدث ذلك دون تغيير للصورة العامة للآيات. وقد أتهم سبرينجر[4] Sprenger محمد نفسه بأنه هو الذي شوه jeté l'incohérence النص لكي يمسح آثار بعض الأقوال التي تراجع عنها. ويتفق كازانوفا مع هذا الرأي لكنه يصححه بالقول أن المسؤول ليس محمدا بل الذين أتوا بعده. (ص 3-4)

ويزعم المؤلف أن التحريف الذي طال القرآن بعد وفاة محمد، كان بسبب هذه الوفاة ذاتها، لأنها فندت عقيدته الأصلية. ومحمد في هذه العقيدة هو آخر الأنبياء الذي اختاره الله (بصحبة المسيح الذي يعود إلى الأرض) ليشرف على

العلاء: أبو عمرو، زبّان بن العلاء البصري، المتوفى بالكوفة سنة (154 هـ)، والكسائي: أبو الحسن، علي بن حمزة الكسائي النحوي، المتوفى بالري سنة (189 هـ). وقد اعتمد علماء آخرون ثلاثة قراء آخرين، فأصبح الأئمة عشرة إليهم تنسب القراءات العشرة. وأولئك الثلاثة هم: أبو جعفر المدني، المتوفى بالمدينة سنة (132 هـ)، وابن إسحاق الحضرمي، المتوفى بالبصرة سنة (205 هـ)، وخلف بن هشام، المتوفى ببغداد سنة (229 هـ).

[1] "الحروف السبعة" تسمية يشوبها كثير من الغموض. فبعض المصادر تجعل من "الحرف" مرادفا ل"القراءة"؛ في حين أن مصادر أخرى تميز بينهما إذ أنها ترى في "الحرف" اللغات العربية المختلفة التي حسم فيها مصحف عثمان لأنه كتب بلغة قريش، أما "القراءة" فهي اختلاف في اللهجات وكيفية النطق وطرق الأداء من تفخيم وترقيق وإمالة وإدغام وإظهار ومد وقصر، وجميعها في حرف واحد هو حرف قريش، أحد الحروف السبعة.

[2] Paul Casanova, ***Mohammed et la fin du monde, étude critique sur l'islam primitif***, Librairie Paul Geuthner, Paris 1911

توجد ترجمة عربية تحت عنوان "**محمد ونهاية العالم**" للمستشرق الفرنسي بول كازانوفا، عرض ومناقشة د. إبراهيم عوض، مكتبة الشيخ أحمد، القاهرة 2018. وفي الكتاب رد على قراءة كازانوفا للآيات القرآنية. وحبذا لو أن المترجم تجنب الطعن الشخصي في المؤلف. (الكتابان موجودان على الشبكة)

[3] وهذا ما يقوم به في الجزء الأخير من الكتاب

[4] يستشهد كازانوفا كثيرا بسبرينجر. وتجدر الإشارة إلى أن اسم سبرينجر ورد 24 مرة في فهرس الأعلام الأجنبية ل"**تاريخ القرآن**"، لأنه من كبار الباحثين في تاريخ الإسلام، لكن التنويه به كان يصاحبه وفي غالب الحالات التعبير عن عدم اتفاق مع تأويلاته (ومن بينها أن محمد مخادع)، وعندما ورد ذكره في باب "سير النبي المسيحية" ابتدأ المؤلف بالتنويه بخصاله لكنه يقول: "تواجه هذه المزايا عيوب جسيمة"، منها الخلط بين الرواية والنقاش النقدي، و"أن عقلانيته غير قادرة على إدراك الوعي الذاتي الديني البسيط لمحمد"، و"أن دقته اللغوية عند تفسير النصوص العربية غير وافية". (ص 417)

نهاية الكون وعلى البعث والحساب والعقاب. وبسبب وفاته كان من اللازم إخفاء ونفي الارتباط الحميم بين بعثته ونهاية الكون، وإلا فإن العقيدة الجديدة سيكون مآلها الانهيار. وبسبب عملية الخداع هذه تم تأليف قرآن أبي بكر وعثمان. وهذا ما على المؤرخ أن يبينه قبل إعادة بناء العقيدة الأصلية. (ص 8)

وإذا افترضنا أن القرآن كله صحيح فإن السؤال الذي يُطرح هو لماذا لا نجد فيه فكرا سياسيا وقواعد لتنظيم السلطة السياسية، في حين نجد فيه عدة قوانين لتنظيم المجتمع. وقد نتج عن هذا الصراعُ الذي طالت نتائجه كل التاريخ العربي، بين فريق يدعي أن الرسول عين من يخلفه وفريق معارض، له موقف يمكن أن ينعت بالعَلماني، يرى أن الامامة لا علاقة لها بالدين.(9-10) والسبب الذي جعل محمدا يهمل مسألة خلافته سبب بسيط وهو أنه كان يعتقد أنه لن يترك خليفة بعده لأن نهاية العالم قريبة وأنه سيحضرها. وهي عقيدة مستمدة من المسيحية كان يؤمن بها محمد والمسلمين الأوائل. وكان من العسير على المسلمين الذين جاؤوا من بعده أن يقروا بخطأ رسولهم، ولكنهم احتفظوا بأقوال له حاولوا تحريف معناها الحقيقي. (ص 12). لكن المؤلف يشير إلى أن القرآن الحالي لا يحدد زمنا معينا لنهاية الكون، والانطباع الذي يتركه النص هو أن هذه النهاية قد تحدث في أي وقت. (ص 13)

ويعبر موقف عمر الذي نفى موت محمد عن الصدمة التي أصابت المسلمين، وكان رد أبي بكر على عمر من أول الآيات التي اختلقت، والتي لم يسمع بها أحد من الصحابة من قبل: **"وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ"** (آل عمران: 144). وبما أن آية بهذه الأهمية لم يكن يعرفها الصحابة فهذا يعني أن بإمكان أبي بكر وغيره من المزوِّين اختلاق ما يشاؤون من الآيات! (ص 20-19)

ويتساءل المؤلف عن الأسباب التي جعلت محمداً يعتنق عقيدة قرب نهاية العالم. ويرد أن المسيحية هي مصدر هذه العقيدة، وأن محمدا كان ينتمي إلى فرقة مسيحية كانت تؤمن بأن الزمن انتهى، وكانت تنتظر قدوم النبي الذي تنبأ به المسيح واسمه البارقليط، والمسمى في القرآن "أحمد" الذي هو شكل آخر ل"محمد" (ص 23)، لكنه يشير إلى أن هذه الفرقة غير محددة المعالم حسب المعلومات المتوفرة حاليا (ص 30). وسبرينجر يدعي أن محمدا كان ينتمي إلى فرقة مسيحية كان يرأسها بحيرة (ص 25).

ويشير المؤلف إلى تعدد الآيات المتناقضة حول مسالة القيامة والتي قد تكون من وضع أصحاب القراءات، وأن هذا التعدد هو الذي دفع بعثمان إلى وضع حد إلى هذا التكاثر المقلق بشكل متعسف، وهذا هو سبب عدم الانسجام (أو الخلل) incohérence الذي يتسم به القرآن (ص 32 هامش).

وبعد تحليله لكثير من الآيات يقول أن الله ما زال يتردد حول مصير محمد، هل يميته أو يرفعه إليه كما رفع المسيح. وهذا غريب عن الله الذي يعلم مصير محمد، لكنه دليل على التحوير الذي طال هذه الآيات التي أدمجت فيها إمكانية الموت كبديل للرفع.(ص 36)

يزعم أن أول ما نزل في القرآن الآيات الأولى الخمس لسورة النبأ: عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ (1) عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ (2) ٱلَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ (3) كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (4) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ(5) . (ص 39 هامش)

وما دام الرسول على قيد الحياة لم يكن اتباعه يفكرون في احتمال وفاته، ولهذا كان من الصعب على ابي بكر إقناعهم ان محمداً قد مات فعلا. وبما أن وجوده على قيد الحياة كان ضروريا لنهاية العالم (قيام الساعة) كان من اللازم إعادة الحياة له، ولهذا نشأت فكرة "الرجعة" التي كانت الأصل الذي لا نزاع حوله ل"المهدوية". وقد لقيت صيحة عمر التي أنكر فيها وفاة الرسول صدى لدى المسلمين. وبما أن محمدا مات ولن يعود توجه الناس نحو علي ليخلفه بصفته وارثه. ولما مات علي قال انصاره أنه سيعود. وتكرر الأمر مع محمد بن علي [ابن الحنفية] ومن بعده، ومعه ظهر اسم "المهدي" لأول مرة على ما يبدو في اللغة العربية بالمعنى الصوفي للكلمة، ويقول المؤلف أن المعنى الحقيقي ل"المهدي" هو "تناسخ محمد" réincarnation de Mohammed. (ص 56-57)

وبعد إعلان أبي بكر بأن محمدا قد مات، تخلى عمر عن أمله في عودته للحياة. لكن البعض تلقوا ما قاله عمر وجعلوا منه سلاحا ضد الوضع الجديد. ويرجح المؤلف أن سبب حروب الردة التي قضى عليها أبو بكر قد يكون خيبة المرتدين من هذا الايمان بعودة محمد. لكن المؤلف ينبه إلى أنه رغم وجود قرائن تؤيد هذه القراءة لأسباب الردة إلا أنها ليست كافية للحسم في المسألة، لكن ما يمكن الجزم به هو أن الردة كانت رد فعل مرتقب إذا كانت وفاة محمد تتعارض مع عقيدته. (ص 58)

ولكن مع عثمان تغلبت الارستقراطية المكية الأموية وبدأت في تحقيق حلمها في السيطرة على العرب. وقد كان من بينها أشد أعداء محمد، وأبعدهم عن المعتقدات الساذجة للمسلمين الحقيقيين، وكان المتاع الدنيوي أهم لديهم من وعود ووعيد الآخرة. وقد كان علي هو الممثل الوحيد لروح الإسلام الخالصة والوارث الحقيقي لعقيدة محمد. وقد ظهر تحت خلافة عثمان رجل (عبد الله بن سبأ) رجل أعلن أنه من الغريب أن يؤمن المسلمون بعودة المسيح وينكرون في الوقت نفسه عودة محمد. وهو بذلك يعيد بعث الفكرة التي عبر عنها عمر عندما وصله خبر وفاة الرسول وأنكره لأن الرسول سيعود.(ص 58-59)

ويؤيد المؤلف قول عبد الله بن سبأ، فإذا كان محمد هو الذي سيمهد الطريق لعودة المسيح، فكيف يمكنهم تصور عودة للمسيح لا تسبقها عودة لمحمد؟ وهذا ما يدل على أن قول عبد الله بن سبا يتضمن عقيدة المهدوية قبل ظهورها إلى

العلن. ثم يورد قولا آخر لعبد الله بن سبأ وهو: "لكل نبي وصي، ووصي محمد علي. ومن الكفر طاعة وصي غير وصي محمد"[1]. ولهذا قاتل أتباع علي عثمان، وامتدت المعارضة إلى أن قتل عثمان وخلفه علي. وفي هذه الظروف ظهرت عقيدة جديدة لا تقوم على انتظار نهاية الكون، بل التنظيم العقلاني للإسلام في انتظار نهاية الكون. وهي عقيدة سياسية أكثر مما هي دينية، إذ أنها تنتصر لملكية قائمة على حق نبوي (سرعان ما ستتحول إلى حق إلهي) ضد ملكية ذات حق ارستقراطي كما يمارسها الأمويون. لكن هذا لا يعني أن البعد الديني غائب، لأن في ذلك تجاهل لمشاعر الكراهية التي يحملها المسلمون الأتقياء ضد اعدائهم القدامى. وهكذا انقسم الإسلام سياسيا إلى علويين وعثمانيين. (ص 61)

وفي ختام هذا الجزء يلخص كازانوفا الأفكار الأساسية التي وردت فيه. أهمها أن القرآن، مثله مثل كتب "الملاحم" التي أتت بعده، كتاب أخروي خاصة الجزء الأول منه. ومن خصائص الأخروية القرآنية أنها تمنح لمحمد الدور الذي تنبأ به العهدان القديم والجديد. لكننا لا نجد هذه العقيدة بوضوح في هذه الكتب، والمرجح أنها انتقلت بين الفرق الدينية الشرقية العديدة، ومن المحتمل أن بعض الرهبان لقنوها لهذا "الأعرابي المتصوف" Bédouin mystique (أي محمد). وقد اسهبت المصادر الإسلامية في الحديث عن علاقة محمد بالأوساط المسيحية (ويحيل إلى الفصل الثالث من الكتاب). ومجمل القول أن عقيدة الإسلام حول نهاية الكون مسيحية في جوهرها (ومن عناصرها: ظهور الدجال، عودة المسيح، الحساب)، وإن كان القرآن لا يذكرها صراحة[2]؛ وأن ما أدخله الإسلام عليها هو عقيدة المهدي. وسكوت القرآن عن هذه العناصر أمر غريب. فعيسى في القرآن مجرد نبي، ونعت "المسيح" ليس إلا نعتا "فخريا" لا يقترن بدوره المسياني. إلا أن السنة كانت أكثر دقة في الموضوع، والسؤال الذي يطرح هو: من أين استقت السنة هذه الروايات؟ فإذا كانت من القرآن، فما سبب غيابها عنه؟ والجواب الوحيد الممكن هو أنها كانت موجودة في القرآن الأولي لكنها حذفت بشكل تعسفي في المصاحف التالية. والمحتمل أن السبب هو أنها كانت موجودة بشكل مفصل، ولم يُستبقَ منها إلا على تلك التي كانت تكتسي شكلا تلميحيا وغامضا، وتم توزيعها على سائر أجزاء المصحف حتى تفقد مفعولها. (ص 68-69)
ويقول المؤلف أن مسالة نهاية الكون مرت بعدة مراحل: في مرحلة أولى أعلن محمد عن قربها، لكن تأخرها جعله عرضة لسخرية خصومه؛ ولهذا تغير الخطاب وصارت الساعة من علم الله في مرحلة ثانية؛ لكن انتصار الإسلام تحول إلى دليل على صحته، وصار من الممكن انتظار قدوم الساعة مهما كان ميقاتها، وتحولت هذه المسالة إلى مسالة ثانوية لا يتجرا الخصوم على الخوض فيها خوفا من سيف المتنصر. (ص 82)

وفي مسالة جمع القرآن يقول المؤلف أن قرب الساعة يجعل من المسالة عملية لا جدوى من ورائها. وكان يكفي المسلم أن يعرف التعاليم البسيطة للاسلام وهي على مستوى العقيدة: الاله الواحد، البعث، نبوة محمد؛ وعلى مستوى الأفعال: الصلاة والزكاة والحج [نسي الصوم]. ولهذا لم يفكر في جمع القرآن إلا في مرحلة متأخرة عندما تخلى المسلمون عن عقيدة نهاية الكون الوشيكة. وهنا يستعرض المؤلف كل الروايات حول جمع القرآن ليشكك فيها.(ص 105...)
ثم يصل إلى **دور الحجاج** (ص 110) ويحيل إلى دراسة للراهب بيرييه Périer الذي يستند على شهادة يعقوب [عبد المسيح] الكندي[3]. وهذه الشهادة تعود حسب القرائن التي تتضمنها إلى العقد الأول من القرن الثالث الهجري (203-210هـ)، الموافق لخلافة المأمون. وهو لا يشكك في صحتها. وما يقوله الكندي هو أن قرآن محمد كتب بإلهام من الراهب سرجيوس، وبعد وفاته عوضه عالمان يهوديان، وهما عبد الله بن سلام وكعب الأحبار. ولما توفي محمد انضما إلى علي وأدخلا كثيرا من التغيير. وعندما سأل أبو بكر علي عن سبب غيابه، رد عليه علي: "كنت مشغولا بجمع كتاب الله لأن النبي أوصاني بذلك". ويعلق الكندي على قول علي: ماذا يعني بكونه كان مشغولا بجمع كتاب الله؟ ألا يعلم الناس أن الحجاج أيضا جمع المصاحف وأنه حذف منها الكثير. والكندي يذكر أنه كان يوجد مصحفان: مصحف القريشيين ومصحف علي. ويشير المؤلف أنه إذا تركنا جانبا دور سرجيوس والراهبان الذي يشتمل على كثير من المبالغة، فإن دور الحجاج أكبر مما ذكرته المصادر الإسلامية، خاصة عند إضافة بعض القرائن (ص 122). وما يلاحظ هو أن إتلاف المصاحف الأخرى وإرسال نسخ إلى الأمصار، رواية متشابة حول دور عثمان والحجاج. وهذا يعني أن أحدهما نسخ عن الآخر. وإذا كان مصحف الحجاج هو الصحيح، فمن المحتمل أنه نُسب لعثمان لتقريبه من عصر الرسول. وكما أنه اختلق لمصحف عثمان مصحف أبي بكر ليكون له نموذجا. وكل ما نعرفه هو أن القرآن اكتسب شكله النهائي بقرار من الحجاج، وأن لا نسخة من النسخ المعروفة تعود إلى ما قبله. والنسخ الأقدم تعود إلى عصر عبد الملك. لكن كل مسجد يمتلك مصحفا قديما يدعي أنه مصحف عثمان (ص 123). وبعد نقاشه لبعض المخطوطات القرآنية التي وجدت في مسجد عمر بالفسطاط، بما فيها مخطوط يسميه **قرآن أسماء**، يؤكد أن ما قاله الكندي صحيح، وأعلن خلاصته التي نجدها عند العديد من قرائه: **مصحف الحجاج موجود أما مصحف عثمان فهو مجرد أسطورة**. (ص 127)[4]

---

[1] هذه ترجمة للرواية التي ترجمها كازانوفا، والتي لم اعثر على مقابلها بالعربية.
[2] ويذكر في الهامش أن بعض المفسرين يقرنون بين المسيح و"إنه علم للساعة"
[3] لم أجد ترجمة لحياته تذكر تاريخ ميلاده أو وفاته.
[4] يرد بلاشير على كازانوفا عندما تساءل عن وجود نسخ من المصحف الذي كتب في خلافة عبد الملك. ويقول أن كازانوفا اعتقد أنه توجد نسخة لهذا المصحف في المخطوط رقم 387 الموجود بالقاهرة، لكن هذا غير صحيح. لأن هذا المصحف الموقوف على مسجد عمرو، بتاريخ 168/784- 785م سابق لهذا التاريخ، لكننا نجهل بكم سنة كتابته كانت سابقة عن تاريخ الوقف. وكون هذه النسخة الجميلة المكتوبة بالخط الكوفي تشكل قرينة ثمينة لتزمين النسخ المشابهة لها، إلا أنه لا يجوز الاستنتاج بأن هذه النسخة هي أقدمها، وأنها النموذج الوحيد الذي كان يستعمل في ذلك العصر الذي أدخلت فيه علامات الضبط *scriptio plena* على المصحف. (Introduction au Coran, pp. 85-86)

ويَردُّ على الذين يستغربون هذا التأخر في جمع القرآن (والحديث أيضا) أن المسلمين كانوا منشغلين بقرب الساعة. ويقارن حال المسلمين بحال المسيحيين الذين لم يهتموا بتدوين الأحداث التاريخية، فإذا كان العالم على وشك الانتهاء فما الداعي لتدوين روايات للأجيال القادمة. (ص 128-129)

وبعد هذا يتطرق لتحليل النص القرآني ليبين الخلل الموجود فيه.

هذه هي أطروحة كازانوفا، والتي تشتمل على فكرتين أساسيتين: قرب نهاية العالم بصفتها العقيدة التي كانت محور البعثة المحمدية، ومصحف الحجاج بصفته أول المصاحف، وبينهما فكرة تحريف القرآن. وهذه الفرضيات متماسكة فيما بينها بحيث أن سقوط إحداها يؤدي إلى سقوط كل الأطروحة. لكنه توجد أفكار يصعب إسقاطها وهي تلك التي ليست إلا مجرد تأويل يصعب ضحده حتى ولو افتقد لكل حجة تسنده، لأن الأحداث التي تتناولها هذه الأفكار تعتمد على روايات قديمة يمكن القبول بها أو الطعن فيها أو تأويلها دون إمكانية للرجوع إلى الأصل للبت في الأمر (قرب نهاية العالم، تحريف القرآن). لكن بعض الأفكار تنهار لأنها قد تصطدم بمعطيات كانت مجهولة في فترة ما أو باكتشافات لا يمكن الطعن فيها، وهذا هو حال مصحف الحجاج. إذ أن قول كازانوفا يمكن قلبه والقول: **أن مصحف عثمان موجود أما مصحف الحجاج فهو مجرد أسطورة**؛ حتى ولو أن هذا المصحف ليس اسطورة لكنه ليس إلا محاولة لتحسين الرسم العثماني. والدراسات الحالية للمخطوطات القرآنية القديمة حسمت الأمر. وبسقوط الفرضية التي بوأت مصحف الحجاج دور "المصحف الإمام"، تسقط الأفكار الأخرى كما سأبين ذلك في فقرات تالية.

2- الأطروحة المروانية عند دي بريمار.

اشتهر دي بريمار بكتابين، وهما **في أصول القرآن**[1] *Aux origines du Coran*، وفي مقدمته يقول أن النص الأصلي للقرآن **مُشتَّت وغير واضح** حتى عند ذوي الثقافة العربية نظرا لعتاقة لغته ولظروف تكوين نصوصه، وقد حاول المفسرون انطلاقا من القرن الثامن إعطاء تفسير لتعابيره وللظروف التي ألفت فيها نصوصه؛ وهذه التفاسير تتميز بتعددها وبتناقضها، فهي في لغتها الأصلية بمثابة ترجمة تأولية (ص 8). وفي بداية القرن الثامن فرض عبد الملك بن مروان (685-705) نصا شبه مكتمل لكنه غير ثابت انطلاقا من نصوص **يُدَّعى** أنها ألفت في المدينة. وهي نصوص تمت مراجعتها وتصحيحها تحت إشراف الحجاج بن يوسف. وهذه النصوص الغير مستقرة هي التي عرفها المُساجلون المسيحيون الذين ناقشوا بعض هذه النصوص. وفي نهاية القرن الثامن أرسل المهدي ثالث الخلفاء العباسيين (775-785) مصحفا إلى المدينة ليعوض مصحف الحجاج. ولم ينته "الأشتغال" travail والنقاش حول النصوص إلا عند منتصف القرن العاشر، حيث تم انتقاء القراءات المرخص بها، وهكذا صار القرآن نصا موحدا ومرسما ومغلقا بصفة نهائية (ص 12). ويزعم دي بريمار بأن أقدم أجزاء المخطوطات التي أمكن تزمينها تعود إلى نهاية القرن السابع وبداية الثامن وهو أقدم وقت ممكن، وذلك بين خلافة عبد الملك بن مروان (685-705) وخلافة ابنه الوليد (705-715) (ص 58). أي أن أقدم مخطوط حسب دي بريمار يعود إلى نهاية الفترة التي حددها ديروش (بفارق نصف قرن). وقد كتب هذا سنة 2004 (تاريخ صدور النسخة الأولى)، أي أن تأليف كتابه يتزامن مع فترة تأليف ديروش لكتابه السالف الذكر (2005).[2]

وبعد عرضه لمصادر تاريخ القرآن يدعي أن ما أوردته "الأخبار" تدل على أن الأسرة الأموية تحكمت في عملية تكوين قرآن رسمي، من عثمان إلى عبد الملك بن مروان، مرورا بمعاوية ومروان. (ص 90)

ومن المصادر المسيحية التي يذكرها دي بريمار نظرا لأهميتها في الموضوع، شهادة الراهب أبراهام (توفي حوالي 670م) من Béth Hâlé [لم أجد اسمها بالعربية] الذي يرد على مُساجِلِه المسلم أن تعاليم الإسلام بعضها في القرآن وبعضها في سورة البقرة، بمعنى أن سورة البقرة ليست من القرآن. ويستنتج دي بريمار من هذا القول أن سورة البقرة لم تكن من القرآن في بداية القرن الثامن (ص 94). وشهادة يوحنا الدمشقي (الذي كتب حوالي سنة 735م) الذي يذكر من بين سور القرآن: "النساء" و"المائدة" و"البقرة"، ويضيف إليها سورة "الناقة" التي لا وجود لها في المصحف[3]. ويرى دي بريمار في هذا دليلا على أن القرآن كان في عصره نصوصا متفرقة لم تجمع بعد، وأن القرآن في بداية القرن الثامن لم يكن قد ثُبِّت بعد في الصيغة التي نعرفها حاليا (ص 96-97).

---

[1] Alfred-Louis de Prémare, ***Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui***, Téraèdre, 2023 (première édition 2004)

وتجدر الإشارة إلى أني حصلت على كتب دي بريمار بكل سهولة وبسعر زهيد، على عكس كتاب **مدخل للقرآن** لريجيس بلاشير السالف الذكر والذي لم أجده إلا بصعوبة في الخزينة المركزية لمكتبات باريس (أما ترجمته للقرآن فهي موجودة على الشبكة)، وأعتقد أن هذا لا يعود فقط إلى الفارق الزمني فحسب، بل إلى ما يراد ترويجه فيما يتعلق بالقرآن والإسلام في فرنسا. وقد أرسلت الصفحة الرابعة للكتاب المذكور أعلاه إلى مجموعة من معارفي المتمكنين من اللغة الفرنسية، وكان ردهم بالاجماع أن ما فهموه هو أن تأليف القرآن اكتمل في القرن العاشر.

« Pourtant, les historiographes musulmans des premiers siècles suggèrent que la rédaction du texte coranique connut une histoire bien plus complexe, qui ne s'acheva qu'au Xè siècle avec la fixation d'un corpus intangible et commun à tous les musulmans »

[2] يقول في موضوع "الأخبار" (أي المصادر الإسلامية) أن الموقف النقدي منها ضروري دائما، لكنه يجب تجنب موقف الحذر المطلق والمبالغ فيه منها، بل تجب قراءتها في سياقها (ص 60)

[3] قد تكون وصلت إلى أسماع يوحنا الدمشقي الآيات العديدة التي تتحدث على ناقة صالح فاعتقد أنها مجموعة في سورة قائمة بذاتها اسمها "الناقة"

أما ما يمكن استنتاجه على ضوء المخطوطات التي تعود إلى القرن السابع هو أن هؤلاء الشهود المسيحيين لم يكونوا يعرفون القرآن جيدا (إلا إذا كانت آلاف المخطوطات تكذب).

وفي كتابه **أسس الاسلام**[1]، أفرد بريمار بابا قصيرا لا يتجاوز الخمس صفحات، لعبد المالك بن مروان؛ ومن قبله بابا للحجاج بن يوسف الثقفي في صفحتين ونصف. والملاحظ أنه يقر بأنه يعتمد أساسا على المصادر الإسلامية لكونها المصادر الوحيدة المتوفرة، أما المصادر الخارجية فهي قليلة وما هو متوفر منها لم يستغل بما فيه الكفاية. إلا أنه يقول فيما يخص القرآن أنه كان يعد أوثق المصادر حول السيرة المحمدية، وحسب ماكسيم رودنسون أنه "المصدر الوحيد الذي يمكن أن يقال أنه موثوق". إلا أن هذا الرأي يستند أساسا على المصادر الإسلامية، والواقع أنه من الصعب توثيق سيرة محمد على أساس كتاب أسلوبه تلميحي وغامض، والذي امتد تأليفه إلى أواخر القرن السابع ولربما بعدها (ص 10-11).

وحول جمع القرآن، يذكر بريمار قولا منسوبا لعبد الملك بن مروان: " أخاف ان أموت في رمضان، ففيه وُلدتُ، وفيه فُطمتُ، وفيه جَمعتُ القرآن، وفيه أُنتخبتُ خليفةً للمسلمين". ويعلق على هذا القول بأنه تزكية لما فعله الحجاج من "عمل تأليفي" activité rédactionnelle وإرساله لنسخ من مصحفه إلى عواصم الدولة. إلا أن ما فعله الحجاج كان تحت الاشراف المباشر لعبد الملك. وينبه بريمار إلى ما أثاره فعل "جمعت" من نقاش، فالبعض فهمه بمعنى "جمع النصوص" والبعض بمعنى "حفظه كليا". لكن بريمار يرى أن هذا النقاش ثانوي مقارنة بما هو أهم، ألا وهو كون خلافة عبد الملك شهدت أول "إعلان مؤرخ" لعقيدة التوحيد في الإسلام [سورة الإخلاص]: **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** (1) **اللَّهُ الصَّمَدُ** (2) **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** (3) **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ** (4). ويقول بريمار أن هذا الإعلان التوحيدي بصيغه المختلفة ورد في كثير من الأحاديث التي نسبت لمحمد. ويوجد هذا الاعلان مكتوبا بالفسيفساء بداخل قبة الصخرة، وعلى أول قطعة نقد سكت بالعربية بدون كلمة "قل". و نُقش على الوجه الخارجي الجنوبي للأضلع المثمنة: "بسم الله الرحمان الرحيم. لا إله إلا الله لا شريك له". وزيادة على ذلك توجد مقاطع من نصوص موجهة ضد عقيدة التثليث.[2]

وما يلفت الانتباه هو أن بريمار يوحي لقارئه وكأن مضمون سورة الإخلاص، التي هي ركن العقيدة الاسلامية، انتقل من الحديث إلى القرآن بفضل عبد الملك بن مروان! وهكذا يخلق بريمار منهجية غريبة من نوعها وهي أن الحضور الكتابي شرط للوجود، بمعنى أن كل ما ليس حاضرا بقرائن مادية وصلت إلينا لا وجود له، أو أنه مشكوك في وجوده وكأن الظواهر ليس لها تاريخ قبل كتابتها.

ويشير بريمار إلى أن بناء مسجد الصخرة كان بغرض إنشاء موقع آخر للحج بديل عن مكة التي كانت تحت سيطرة عبد الله الزبير. وكان نقش النصوص الدينية توكيدا لعقيدة خاصة بالأمة الاسلامية، بموازاة مع قرارات هامة منها تعريب الدواوين التي كانت من قبل تدار من قبل موظفين بيزنطيين. ومنها ترسيم وضع الذميين وفرض الجزية عليهم كعلامة على خضوعهم للسلطة الاسلامية. وكانت قبة الصخرة رمزا لكل هذه القرارت. (ص 301-197)

الملاحظ هنا أن الآيات القرآنية المنقوشة على قبة الصخرة وظفت على عكس ما تدل عليه. فهي قبل كل شيء أقدم وثيقة مؤرخة للقرآن (72 هـ) بشكل لا يمكن إنكاره، وإذا بها توظف للطعن في السردية الإسلامية واستبدالها بالأطروحة المروانية!

كما نجد خلاصة عشوائية أخرى في ما أورده بريمار حول **الحجاج.** إذ أنه يكرر ما أوردته المصادر الاسلامية حول ما فعله الحجاج ألذي جمع مصحفا شخصيا وأرسله إلى العواصم الكبرى لكي يُرَسِّمه على حساب المصاحف السابقة التي أمر بإتلافها. إلا أن بعض ولاة الأقاليم اعترضوا على ذلك، ومن بينهم عبد العزيز بن مروان أخ الخليفة عبد الملك ووالي مصر الذي استاء لذلك. ولا تتفق الأخبار حول مسألة إتلاف المصاحف السابقة، والمرجح أنها استمرت في التداول إلى أن جاء العباسيون الذين نحوا مصحف الحجاج[3] (كما محى المأمون اسم عبد الملك بن مروان من مسجد الصخرة ونحت اسمه مكانه). ومهما كان الأمر فإن مجمل هذه الأخبار، رغم تناقضها، تدل على أن خلافة عبد الملك، وبمساعدة الحجاج، كانت مرحلة حاسمة في جمع النصوص القرآنية التي نعرفها حاليا، والتي تنسب لعثمان. (ص 294-296)

ويورد بريمار ضمن النصوص الملحقة الحديث التالي: "و قال ابن زبالة: حدّثني مالك بن أنس أنّ الحجاج أرسل الى امّهات القرى بمصاحف، فأرسل الى المدينة بمصحف كبير، و كان هذا المصحف في صندوق، عن يمين الاسطوانة التي عملت علما لمقام النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم) و كان يفتح في يوم الجمعة و الخميس فبعث المهدي بمصاحف لها أثمان فجعلت في صندوق و نحّي عنها مصحف الحجاج." (ص 461)

والغريب أن بريمار يطلق بهذا الاستشاد رصاصة الرحمة على أطروحته من حيث لا يشعر. فإذا كان مصحف الحجاج نُحِي من قبل العباسيين رغم الحروف القليلة التي غيرها الحجاج[4]، فإن المصير نفسه كان سيطال ما قد يكون الأمويون أدخلوه على المعتقدات. ولم يكن الحجاج بالشخص المناسب للدعوة الدينية، لأنه كان من أسوأ الشخصيات الإسلامية سمعة مثله مثل يزيد بن معاوية قاتل الحسين.

---

[1] Alfred-Louis de Prémare, ***Les fondations de l'islam***, entre écriture et histoire, Seuil, 2002

[2] توجد على الشبكة عدة مقالات حول الآيات المنقوشة على قبة الصخرة

[3] والدليل على أنها استمرت في التداول كون كل نسخ القرآن القديمة لا تحمل علامات الضبط، وهذا دليل عكسي على أن نسخ مصحف عبد الملك كانت قليلة.

[4] تجمع المراجع على أن الحجاج غير في المصحف أحد عشر حرفا. أنظر "باب ما كتب الحجاج بن يوسف في المصحف" في **كتاب المصاحف لابن أبي داود**

لكن موقف العباسيين من الإرث الأموي ليس الدليل الوحيد الذي يفند الأطروحة المروانية. فعندما نضع الدولة الأموية في سياقها التاريخي والاجتماعي والديموغرافي والديني والسياسي، يتبين لنا ما هو ممكن أن تفعله هذه الدولة عمليا وما لا يمكن.

ابتدأت البعثة المحمدية إثنى عشر سنة قبل الهجرة (يوجد اختلاف بين المراجع حول طول هذه المرحلة)، وتوفي الرسول في السنة العاشرة. دامت الدولة الأموية حولي تسعين سنة، من 41 إلى 132 هجرية. تناوب على الخلافة فيها أربعة عشر خليفة. ثلاثة منهم حكموا حوالي عشرين سنة، وهم معاوية (41-60 هـ)؛ عبد الملك بن مروان (65-86 هـ)؛ هشام بن عبد الملك (105-125)؛ يتبعهم في طول مدة الحُكم الوليد الأول بن عبد الملك (86-96 هـ).

خلافة عبد الملك بدأت سنة 65 هـ، أي بعد 77 سنة من بداية البعثة. وهي فترة انتقل فيها الإسلام من فرقة قليلة مضطهدة إلى دين دولة شاسعة الأطراف، وهو ما تطلب ثلاثة قرون للمسيحية لتحقيقه. في هذه الفترة ظهرت كل الفرق التي ستُبَنِين الحياة السياسية والدينية للثقافة الإسلامية: الخوارج والشيعة ثم السنة الذين لم يكونوا يمثلون في البداية حزبا قائما بذاته بقدر ما كانوا يمثلون الأغلبية التي لم تكن مع الفرقتين السابقتين. وهذا لا يعني أنها كانت ضدها، والدليل على ذلك أن ممثلاها الكبار، وهما أبو حنيفة ومالك بن أنس، لم يكونا ضد الثورات الطالبية، ولم يكن لديهم أي مانع عقدي في أن يكون عليا خليفة على المسلمين. باستثناء بعض الأمويين الذين كانوا يسبون علي حتى من على المنابر.

وعندما تقلد عبد الملك الخلافة قام بإصلاحات إدارية مهمة كتوحيد الموازين وسك النقود وتعريب الدواوين الذي كان له دور مهم في تنشيط حركة الترجمة. إلا أن الإسلام في عصره لم يكن فرقة صغيرة ومغمورة شبه مجهولة من قبل محيطها، من الممكن لشخص أن يغير عقائدها أو يقننها دون أن يترك ذلك أي أثر عند المؤرخين. والإسلام في عصر عبد الملك، من الناحية الديموغرافية، ، دين الملايين من المسلمين، كثير منهم من التابعين وأتباع التابعين (مع ما بقي من الصحابة على قيد الحياة كأنس بن مالك (10 ق. هـ وتوفي في 93 هـ)). وهذا يعني وجود ذاكرة دينية تمتد على جيلين أو ثلاثة من المسلمين، تتميز بقربها من عصر البعثة وتواترها[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن لسلطة سياسية أن تحول ملايين "المؤمنين" (وهو الاسم الذي يطلقه بعض أصحاب الأطروحة المروانية على مسلمي ما قبل خلافة عبد الملك) إلى مسلمين؟ وهل كان من الممكن فعل ذلك دون رد فعل من الفقهاء؟[2] وهو رد فعل كانت ستتناقله الأخبار لا محالة خاصة وأن المرحلة تقع في قلب عصر التدوين. والسؤال يشمل مضمون العقيدة الجديدة وأركانها، بمعنى هل غيَّر عبد الملك شيئا في العقيدة وفي أركان الإسلام (الشهادة[3]، الصلوات، الزكاة، الصوم، الحج)؛ كما يشمل الأداة العملية لنشر العقيدة الجديدة، إذ أن كتب التاريخ لم تذكر أن عبد الملك أنشأ "كنيسة" لتكون جهازا لسياسته الدينية. وبما أن هذا "الإصلاح الديني" حدث في النصف الثاني من خلافة عبد الملك ، فإن السؤال الذي يطرح هو هل سار الخلفاء الذين بعده على نهجه، لأنه عمليا من المستحيل فرض عقيدة جديدة في دولة بمثل شساعة الدولة الأموية في مدة قصيرة. والمعروف أن الدولة الأموية عرفت عصرها الذهبي في خلافة الوليد الأول بن عبد الملك (86-96 هـ) إلا أنه كان محدود الثقافة، وهذا لا يؤهله ليحمل مشعل "الإصلاح الديني" المزعوم لأبيه.

والقرينة الأهم التي كانت ستنتصر للدور المحوري لعبد الملك هو وجود مخطوطات عديدة تحمل علامات الضبط التي أضيفت في عصره، والتي تعود إلى نهاية القرن السابع وبداية الثامن؛ إلا أن كل مخطوطات هذه الفترة تطابق الرسم العثماني البدائي. وهذا يعني أن الجهود التي نسبت لعبد الملك لنشر "مصحفه" بقيت محدودة، رغم الوسائل التي وفرتها الدولة.

وعندما نعود إلى ما ألف من كتب حول القرآن في العصر الأموي، نجد كتب التفسير التي أوردها طرابيشي، والتي أشرت إليها سابقا. وإذا أضفنا إليها تفسير مقاتل بن سليمان (يرجح أنه ولد حوالي سنة 80هـ وتوفي سنة 150 هـ)، يكون مجموع أول مفسري القرآن عشرة، وكلهم عاشوا في العصر الأموي (41-132هـ). وكل هؤلاء نشأوا تحت خلافة عبد الملك بن مروان (65-86هـ). والسؤال الذي يطرح هنا هو **سؤال عملي** وهو: أي قرآن تعلموه؟ وهل تعلموا قرآنا قبل عبد الملك ثم صيغة أخرى للقرآن بعده؟ أم أنهم ابتدأوا تعلم القرآن بعد أن رسم عبد الملك المصحف وميز بين آياته وما هو حديث، كما يزعم بعض غلاة الأطروحة المروانية؟ وإذا سايرنا هذه الأطروحة وحددنا ترسيم القرآن (بل تأليفه) في نهاية خلافة عبد الملك، فهذا يعني أن تفسير ابن عباس (-69هـ) لا يمكن أن يوجد، وأن باقي المفسرين (الذين ولدوا مع بداية خلافة عبد الملك أو كانوا شبابا) لم يتعلموا القرآن إلا في سن متأخرة. يعني أن مجاهد بن جبير (21-104هـ) تعلم القرآن

---

[1] بإمكان أي شخص أن يصعد قرنا إلى الوراء في تاريخه العائلي من خلال ما سمعه عن أبويه وأجداده وأقاربه

[2] يرفض غيوم دي هذا الاعتراض رغم أنه موجود عند نولدكه وشوالي وعند عمر حمدان (الذي يستعمل مصطلح "علماء")، ويصمه بالمفارقة التاريخية anachronisme لأنه يزعم أن فئة العلماء لم تكن موجودة وأن القرآن لم يُرَسَّم بعد. لكن دي لا يقول لنا ما هي وظيفة الحسن البصري (21-110 هـ) أو محمد الباقر (57-114هـ)، على سبيل المثال، إن لم يكونا "عالمين"؟ ولو عاد إلى **تاريخ اليعقوبي** لوجد قائمة لبعض فقهاء (وهم علماء) عصر عبد الملك بن مروان (باب أيام عبد الملك بن مروان ص 282 نسخة المكتبة الشاملة)

Questions autour de la canonisation, in ***Le Coran des historiens***, p. 998

[3] البعض يقول أن "أشهد أن محمدا رسول الله" أضيفت ل"أشهد ألا إلة إلا الله" في خلافة عبد الملك. وهذا الموقف يجهل أن الشهادة كاملة موجودة في الصلاة (التشهد) وفي الآذان. مع العلم أن "محمد رسول الله" ورد ذكرها عند كتابة وثيقة صلح الحديبية لأن ممثل قريش رفض كتابتها في الوثيقة. وهذا يعني حسب هذه الأطروحة أن عبد الملك بن مروان أدخل تغييرا على الآذان والصلاة، ومرت المسألة بدون رد فعل!

وعمره 64 سنة أو أكثر. وقد تكون هي السن التي تعلم فيها القرآن الضحاك بن مزاحم الذي توفي سنة 105هـ، والذي لا نعلم سنة ولادته...

ويذكر **فؤاد سزكين** في كتابه **تاريخ التراث العربي**[1] (الباب الأول: علوم القرآن) أن "أقدم مصادرنا لمعرفة الاختلافات بين مصاحف عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب، هي فيما يبدو – تفاسير القرن الأول الهجري. وما وصل إلينا من هذه التفاسير القديمة مدون في **تفسير الطبري**، وكتاب **فضائل القرآن** لأبي عبيد القاسم بن سلام يضم أيضا الكثير من القراءات القديمة."... وأقدم الكتب في القطع والوصل ورسم المصحف ترجع إلى هذه الفترة تقريبا، ومنها **"كتاب المقطوع والموصول"** لعبد الله بن عامر [توفي 118 هـ]. وألف شيبة بن نصاح المدني (المتوفي 130هـ/747م) كتاب **"الوقوف"**. وألف أبو عمرو بن العلاء [70-154هـ] **"كتاب الوقف والإبتداء"**. وألف الحسن البصري (المتوفي 110 هـ/727م) **"كتاب العدد"** في عدد أيات القرآن... (ص 21-22).

يلي هذا فصل في "كتب القراءات في العصر الأموي". وفي الفصل الثاني حول تفسير القرآن يقول: "ولدينا اليوم بعض التفاسير القرآنية من القرن الأول الهجري لم يعرفها الباحثون في تفسير القرآن حتى الآن. وهي تعطي براهين واضحة على حقيقة أن تكرار الأسانيد الواردة في الكتب المتأخرة دليلا على أن المقتبسات الأخرى ترجع في كل مرة إلى مصادر محددة بالفعل". ويذكر من بين الكتب التي وصلتنا من تلك الفترة: **التفسير** لمجاهد، و**التفسير** لعطاء الخراساني، **والناسخ والمنسوخ** لقتادة، و**الناسخ والمنسوخ** للزهري، و**كتاب التنزيل** للزهري.(ص 56)

فهذه مجموعة من الكتب تدل سنوات وفاة أصحابها أنها ألفت في النصف الثاني للعصر الأموي، وبما أن خلافة عبد الملك تتوسط الخلافة الأموية فإن السؤال الذي يطرح هو هل أن هؤلاء المؤلفين كتبوا بإملاء من السلطة الأموية؟

وهو سؤال يرد عليه طرابيشي بشكل غير مباشر فيما يتعلق بدور الدولة في تدوين الحديث، إذ يقول: "وبالأصل، إن الخليفة "الورع" [عمر بن عبد العزيز] لم يأمر بتدوين السنة بقدر ما أمر بجمع المدون منها في محاولة لحصره وإلغاء ما يمكن إلغاؤه منه. وعملية التدوين كانت قائمة كما رأينا على قدم وساق، وما زاد عمر بن عبد العزيز على أن أخرجها، بإباحة إياها، إلى العلن، ونزع عنها صفة "الكراهة" ليخلع عليها صفة "الاستحباب". **ثم إن تدخل السلطة الأموية لم يجرد عملية إنتاج الحديث وتدوينه من استقلاليتها الذاتية**. فالأيديولوجيا الحديثية كانت تنتج من تحت – وهذا مصدر فاعليتها- ولا تفرض من فوق. ولا شك أن بني أمية، بما لهم من سلطان ومال، أفلحوا في جعل بعض آلات مصنع الحديث تعمل لحسابهم، ولكنهم ما استطاعوا قط أن يمنعوا بقية الآلات – وهي الأكثر- من العمل لصالح خصومهم. وحتى ذلك **الموظف الأيديولوجي** الذي انتهى إلى أن يكونه الزهري في بلاط عبد الملك بن مروان، على ما يبدو، لم يرض قط أن يكون مجرد "خادم" في الدولة أو للدولة. فشطر من مصداقيته كمحدث إنما كان يستمده من قدرته على إثبات استقلاليته." (إشكاليات العقل العربي، ص 47)[2]. وإذا قسنا ما جرى مع الحديث على القرآن، مع الفارق النوعي بينهما، فمن الممكن القول أن تطور المصحف (في مسألة ضبط الرسم أساسا) كان يخضع لاستقلاله الذاتي.

لقد كان عصر عبد الملك عصر نشأة أول المفسرين، كما رأينا؛ وهو عصر تدوين الحديث باستقلال عن السلطة، كما رأينا أيضا؛ وهو عصر أساتذة الجيل الذي سيؤسس المذاهب الفقهية: جعفر الصادق (80-148 هـ) ابن محمد الباقر (114-57هـ)؛ وأبو حنيفة (80-150 هـ)؛ ومالك بن أنس (93-179 هـ)[3] ابن أنس بن مالك (10 قبل الهجرة 93هـ)؛ والأوزاعي (88-157 هـ)... والجيل الأول من المعتزلة: واصل بن عطاء (80-131 هـ) تلميذ الحسن البصري (21-110هـ)... ومن أساتذة هذا الجيل موسى بن عقبة (المتوفي سنة 141 هـ[4]) تلميذ الزهري وعروة بن الزبير، وأستاذ مالك بن أنس وسفيان الثروي (97- 161هـ وهو مؤسس أحد المذاهب المندثرة)، وقد أدرك صغار الصحابة مثل عبد الله بن عمر[5]. وله كتاب عن مغازي الرسول، لكنه لم يصلنا، إلا أن مادته جمعت وخُرّجَتْ في رسالة جامعية لمحمد باقشيش. فأي قرآن وأي عقيدة تربى عليها هذا الجيل؟ قرآن عثمان أم "قرآن عبد الملك"، عقيدة المسلمين أم عقيدة "المؤمنين"؟

---

[1] فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، المجلد الأول (الجزء الأول) في علوم القرآن والحديث، نقله إلى العربية د. محمود فهمي حجازي وراجعه د. عرفة مصطفى ود. سعيد عبد الرحيم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ/1991م.
وما لاحظته هو أن هذا المرجع لم يذكر قط في كتاب **قرآن المؤرخين** خاصة في المقالات التي كان من المفترض أن تعود إليه، وهذا ليس مستغربا لأن الأطروحة النقادة تقوم على تهميش المصادر الاسلامية

[2] لنا في تاريخ المسيحية نموذج لما يمكن أن تفعله السلطة السياسية. لقد جعل قسطنطين من المسيحية الدين السمي للدولة، كما أنه انتصر للمثلثين ضدا على الأريوسيين (وكاد الأمر بعده ينقلب لصالح هؤلاء)، إلا أنه لم يتدخل في مضمون العقيدة المسيحية الذي كان يخضع لمساره الخاص. كما أن الشاه إسماعيل الذي رسم المذهب الشيعي في إيران انتصر للمذهب الشيعي لكنه بدوره لم يزد أو ينقص شيئا في مضمون العقيدة الذي يخضع لتاريخه الخاص هنا أيضا. وقد كانت الكنيسة النسطورية قبل ظهور الإسلام أكبر كنيسة مسيحية لأن نفوذها كان يمتد من البحر المتوسط إلى الصين، دون سند من قبل أمبراطورية ما.

[3] ولد مالك بن أنس سنة وفاة أبيه أنس بن مالك وعمره حوالي 100 سنة . وقد تساءلت عن الامكانية البيولوجية لذلك ووجدت أن ذلك ممكن وأن رجلا في الهند أنجب مولوده الثاني وعمره 96 سنة.

[4] لم تشر المصادر إلى تاريخ مولده، إلا أن ابن عقبة حدث عن نفسه فقال: "حججت وابن عمر بمكة، عام حج نجدة الحروري"، وقد ذكر الطبري أن حجة الحروري هذه كانت سنة 68 هـ ، وعليه فمولده يكون قبل هذه الحجة بزمن يكون فيه مؤهلاً للحج ومميزاً للأحداث. (ويكيبديا)

[5] **آخر مَن مات مِن الصحابة والتابعين**
آخر من مات من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة: سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، توفي بالمدينة سنة 55 هجرية.

والسؤال الأهم هو مسألة الشرعية السياسية والدينية والتي هي شرط نجاح أي إصلاح ديني، وهما مترابطتان في ذلك العصر. فمن المعروف أن الثورات لم تخمد طوال العصر الأموي أججها مقتل الحسين الذي تحول إلى "خطيئة أصلية" للأمويين، وقد كادت ثورة عبد الله بن الزبير (ومن أسبابها الانتقام لمقتل الحسين الذي أثار نقمة الحجازيين على الأمويين)[1] أن تعصف بحكم الأمويين. وهذا يعني أن بؤر المعارضة كثيرة، فكيف يمكن إقناعها بمشروعية "إصلاح" ديني حتى وهي منهزمة؟ ولهذا فإن القراءة الأيديولوجية ل"الإصلاح الديني" المرواني ستصطدم بقراءة أيديولوجية مضادة لثورة العباسيين الذين لم يكونوا ليتركوا إرثا دينيا من صنع الأمويين. ولا يفصل بين خلافة عبد الملك وبداية الدولة العباسية إلا ستة وأربعين سنة (أو أقل بالتقويم الميلادي)، أي أن الجيل الذي أطاح بالدولة الأموية كان جيلا مخضرما يتذكر ما كانت عليه العقيدة قبل عبد الملك وما بعده[2].

وهذا النقاش لا يمكن حسمه لصالح الأطروحة المروانية إلا إذا عثر على نسخ من القرآن تتضمن علامات ضبط تعود إلى عصر عبد الملك وما بعده من الخلفاء الأمويين، مختلفة في نصها ومضمونها العقدي عن مصحف عثمان. وهو ما لم يحدث، إذ أن كل المخطوطات القرآنية التي تعود إلى القرن الأول للهجرة لا تحمل علامات ضبط ولا تختلف فيما بينها إلا في حدود ما تورده المصادر الاسلامية. وهذا ما يطرح أسئلة حول مدى انتشار مصحف عبد الملك، مع أسئلة موازية حول العقيدة التي أراد نشرها بموازاة مع قرآنه.

ولهذا يجب الحذر من المبالغة في القراءة الأيدولوجية للدين، وهي قراءة سياسية في آخر المطاف، لأن للدين تاريخه الخاص. وإذا كان بالإمكان لحاكم ما أن ينتصر لمذهب من المذاهب، فإن التغيير الجذري للعقيدة لا يمكن أن يحدث بقرار سياسي. ولو أن أصحاب هذه الأطروحة قدموا تاريخها إلى عصر معاوية لكان لها بعض الصدقية، لأن معاوية كان صحابيا، وخلافته تحظى بشرعية لدى غالبية المسلمين لأن الحسن تنازل له عن الخلافة، وخاصة أن يديه لم تكن ملطخة بدم الحسين...

والحاصل هو أن الأطروحة المروانية تتنافى و"طبيعة العمران"، كما يقول ابن خلدون، أي أنها تتنافى مع المعطيات العملية التي تحكم وجود كل ظاهرة اجتماعية، بما فيها الظواهر الدينية.

مقالات "قرآن المؤرخين"

يشتمل الكتاب على اثنين وعشرين مقالا مقسمة على ثلاثة محاور، وهي: 1) القرآن وبدايات الإسلام: السياق التاريخي والجغرافي؛2) القرآن في ملتقى التقاليد الدينية للعصر القديم المتأخر؛3) المتن القرآني، الذي يشتمل على مقالين لغيوم دي ومقال لأمير- معزي[3]. وسأبدأ بمقال أمير-معزي ومقالي غيوم دي رغم أنها تختم الكتاب، لكي تتضح للقارئ الخلفية التي كتب الباحثَين على أساسها مقالاتهما.

أمير-معزي، الشيعة والقرآن[4] Le Shi’isme et le Coran

سأكتفي بعرض بعض ما ورد في المقال وخاصة خاتمته دون تلخيصه، لأني سأقدم خلاصة للكتاب الذي أشتهر به وهو **القرآن الصامت والقرآن الناطق**[5]، والذي يعرض فيه بالتفصيل ما أوجزه في مقاله.

يقول الباحث أن القرآن الرسمي الذي نسب بعديا a posteriori إلى عثمان، والذي من المحتمل أنه ألف في عصر عبد الملك. وهو نتيجة عمل تأليفي طويل، من المحتمل أنه تم على يد جماعة من الكتاب والعلماء lettrés

---

آخر من مات من الصحابة الذين شهدوا غزوة بدر: أبو اليَسَر كعب بن عمرو الأنصاري رضي الله عنه، توفي بالمدينة سنة 55 هجرية.
آخر من مات من أمهات المؤمنين زوجات النبي عليه الصلاة والسلام: أم سلمة المخزومية رضي الله عنها، توفت بالمدينة سنة 62 هجرية.
آخر من مات من الصحابة الذين شهدوا بيعة العقبة: جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما، توفي سنة 78 هجرية.
آخر من مات من الصحابة أهل بيعة الرضوان: عمرو بن حُرَيث رضي الله عنه، توفي في مكة سنة 85 هجرية.
آخر من مات من الصحابة الذين صلَّوا القبلتين: عبد الله بن بُسْر المازني رضي الله عنه، توفي بالشام سنة 88 هجرية.
آخر الصحابة موتاً بالمدينة ممن لهم رواية كثيرة عن النبي عليه الصلاة والسلام: سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنهما، توفي سنة 88 هجرية.
آخر الصحابة موتاً بالمدينة ممن رأى النبي عليه الصلاة والسلام في صغره: محمود بن الربيع الخزرجي رضي الله عنه، توفي سنة 99 هجرية.
آخر من مات من الصحابة المكثرين من الحديث: أنس بن مالك الأنصاري رضي الله عنه خادم النبي عليه الصلاة والسلام، مات بالبصرة سنة 93 هجرية.
آخر الصحابة موتاً بالإجماع: أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي رضي الله عنه، توفي في مكة سنة 110 هجرية. (منقول من موقع الألوكة)
وتدل هذه القائمة على أن أجيال الصحابة، وما يترتب عن ذلك من تواصل مع أجيال التابعين، كانت على قيد الحياة في العقود الأولى للخلافة الأموية. وهذا يعني أن ترسيم العقيدة من قبل أية سلطة سياسية سيجد عقبة أمامه هي ذاكرة هؤلاء الصحابة.

[1] وهذا يدل على أن الثأر لمقتل الحسين لم يكن قضية شيعية محضة، ولم يكن من أهداف "التوابين" وحدهم

[2] على سبيل المثال : **إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس** المعروف **بإبراهيم الإمام (131-82 هـ)**، زعيم الدعوة العباسية قبل ظهورها وهو أخو الخليفتين السفّاح وأبي جعفر المنصور.

[3] رقم الصفحات يحيل إلى طبعة 2022 المنشورة في جزء واحد. وهذه الطبعة لا تشتمل على مقالات الجزء الثاني والثالث من طبعة 2019 المخصصة لتفسير وتحليل كل سور القرآن

[4] M. A. Amir-Moezzi, ***Le Shi’isme et le Coran,*** in ***Le Coran des historiens***, p. 1065

[5] M. A. Amir-Moezzi, ***Le Coran silencieux et le Coran parlant***, CNRS Editions, Paris, 2011

patentés. وكانت توجد إلى جانب المصحف الرسمي مصاحف أخرى مختلفة عنه شكلا ومضمونا، منها مصحف علي وعبد الله بن مسعود (توفي 653/32) وأبي بن كعب (توفي 649/30) (ص 1030). ثم يذكر الباحث أن خلافة الرسول أشعلت العديد من الحروب، منها حروب الردة لمنع العرب من العودة إلى ديانتهم القديمة، ومقتل عمر وعثمان وعلي، ومعركة الجمل وحرب صفين؛ ثم الحروب العديدة التي شنها الأمويون ضد أعدائهم والقمع الذي سلطوه عليهم، من ضحاياه الحسين وجل عشيرته على يد يزيد. إلى أن سقطت دولة الأمويين على يد العباسيين، والتي قمعت بدورها أعداءها، خاصة الشيعة بكل فرقهم إلى حدود القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. (ص 1031-1032)

ومن قرائن تحريف القرآن حسب الباحث كون "قصص الأنبياء" تسهب في ذكر الأنبياء وأقاربهم وأعدائهم، في حين أن القرآن الرسمي لا يذكر محمدا إلا أربع مرات ولا يذكر من أقاربه إلا شخصيتين غامضتين (مشكوك في تاريخيتهما)، هما أبو لهب وزيد. وهذا السكوت له سبب بسيط وهو الرقابة التي مارسها أعداء علي على النص الأصلي للقرآن. (ص 1036)

وقد استمر ذكر مسألة تحريف القرآن في النصوص الشيعية إلى بداية القرن الربع الهجري/العاشر الميلادي، عندما وصل البويهيون وغيرهم من الدول الشيعية (الفاطميون، الحمدانيون، القرامطة) للسلطة في عصر يسمى ب"القرن الشيعي للإسلام". ووراء التخلي على أطروحة تحريف القرآن ثلاثة أسباب: سبب سياسي لكون الخليفة سني وغالبية السكان كانت سنية؛ غيبة آخر أئمة الشيعة الأثنى عشرية؛ انتشار المذهب العقلاني المعتزلي. (ص 1040)

وتقول خاتمة المقال: "أن معارضة علي ومحاولات طمس البعد المسياني في الرسالة المحمدية، والصراعات الدامية التي أعقبت ذلك زيادة على نشأة الإمبراطورية وتأليف نص قرآني رسمي يطرح العديد من الإشكالات لأنه يحمل آثار هذه الأحداث المأساوية. وهذا ما أعطى مصداقية لأطروحة "التحريف" التي انتشرت في الأوساط الشيعية إلى حدود القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، والتي تقول أن السلطة المعادية لعلي ولأهل البيت ألغت من "القرآن الأصلي" كل ما له صلة بهؤلاء، ما جعل الكتاب مفككا déstructuré وصعب الفهم". ويضيف أن هذا لا يعني أن المصادر الشيعية تسرد الوقائع التاريخية بكل موضوعية فهي أيضا يشوبها التحزب الذي يشوب المصادر السنية، إلا أن ما تقوله حول تحريف القرآن والحديث قد يحظى بموافقة المؤرخ. (ص 1065)

القرآن الصامت والقرآن الناطق

يضع الباحث كتابه في صلب الأطروحة المروانية بقوله أن القرآن الرسمي الذي نسب لعثمان قد يكون أثبت في زمن متأخر، من المحتمل أنه تحت خلافة عبد الملك بن مروان (ص 16). ثم يتطرق ل"العنف المزمن" الذي نشأ فيه الإسلام ابتداء من الحروب التي خاضها محمد - والذي قد يكون مات مسموما - والتي استمرت مع خلفائه، الذين مات ثلاثة منهم قتلا، وحتى أبو بكر قد يكون مات مسموما؛ عنف ازداد ضراوة مع الأمويين ثم العباسيين. وما يميز الإسلام عن اليهودية والمسيحية، مثلا، ليس العنف في حد ذاته لأنه صاحبها أيضا عند مَأسستها وفرضها على الشعوب الأخرى، بل طبيعة هذا العنف الذي اتخذ طابع حروب أهلية على مدى قرون. وإشكالية الكتاب هي تَقَصي علاقة هذه الحروب بنشأة النصوص المُرسَّمة، بداية من الصراع على خلافة الرسول الذي شكل "انقلابا" هو حصيلة "مؤامرة" مدبرة منذ زمن من قبل أبي بكر وعمر لاقصاء علي عن الخلافة. مع ما صاحب هذا من تحريف في القرآن، من آثاره إلغاء كل ذكر لعلي وفاطمة فيه (ص 20)...

والغرض من الكتاب، حسب المؤلف، هو منح المصادر الشيعية ما تستحقه من أهمية، بعد التهميش الذي طالها بسبب تركيز الباحثين على المصادر السنية. وهذه الكتب حسب ترتيب تصنيفها: كتاب سليم بن قيس؛ كتاب التنزيل والتحريف لأحمد بن محمد السياري؛ تفسير الحسين بن الحكم الحبري؛ كتاب بصائر الدرجات للصفار القمي؛ كتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني. وينبه الباحث إلى أن الصدقية التاريخية لهذه الكتب قد تكون محل تساؤل، لكنها كمثيلتها السنية تشكلت حول نواة صحيحة ترجع إلى الأئمة الكبار. ومسألة صدقية المصادر الشيعية تطرح نفسها بشكل أقل حدة لأنها كانت تحظى بتزكية الأئمة إلى حدود القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي(ص 25).

كتاب سليم بن قيس[1] يتطرق إلى المؤامرة التي دبرها عمر وأبو بكر لازاحة علي عن الخلافة (ص 29)، وللاعتداءات التي تعرض لها أهل البيت. يبتدأ الكتاب بباب عن **"كلام النبي صلى الله عليه وسلم في اللحظة الأخيرة من عمره المبارك".** "قال سليم: سمعت سلمان الفارسي يقول: كنت جالسا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي قبض فيه. فدخلت فاطمة عليها السلام، فلما رأت ما برسول الله صلى الله عليه وسلم من الضعف خنقتها العبرة حتى جرت دموعها على خديها." (ص 132)

وقد ترجم الباحث جزء من رواية سلمان الفارسي للأحداث (ص 43-46). وعند عودتي للباب الذي ترجمه: **"قضايا السقيفة على لسان سلمان الفارسي"**، أكتشفت انه لم يترجم الفقرات التي ورد فيها ذكر الشيطان. وفيما يلي النصوص الأصلية كاملة (بما فيها الفقرة التي ذكرت فيها مبايعة الشيطان لأبي بكر) :

"وعن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس قال: سمعت سلمان الفارسي قال لما أن قبض النبي صلى الله عليه وآله وصنع الناس ما صنعوا جاءهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح فخاصموا الأنصار فخصموهم بحجة علي عليه السلام فقالوا: يا معاشر الأنصار، قريش أحق بالأمر منكم لأن رسول الله صلى الله عليه وآله من قريش، والمهاجرون خير منكم لأن الله بدأ بهم في كتابه وفضلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله) :الأئمة من قريش.

---

[1] **كتاب سليم بن قيس**، تحقيق محمد باقر الأنصاري، المكتبة الشيعية، ص 145-144(ص 581-580 في النسخة التي رجع لها معزي)

كيفية تغسيل النبي صلى الله عليه وآله والصلاة عليه

قال سلمان: فأتيت عليا عليه السلام وهو يغسل رسول الله صلى الله عليه وآله .وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله أوصى عليا عليه السلام أن لا يلي غسله غيره. فقال: يا رسول الله، فمن يعينني على ذلك؟ فقال: (جبرائيل). فكان علي عليه السلام لا يريد عضوا إلا قلب له. فلما غسله وحنطه وكفنه أدخلني وأدخل أبا ذر والمقداد وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام .فتقدم علي عليه السلام وصففنا خلفه وصلى عليه، وعائشة في الحجرة لا تعلم قد أخذ الله ببصرها. ثم أدخل عشرة من المهاجرين وعشرة من الأنصار، فكانوا يدخلون ويدعون ويخرجون، حتى لم يبق أحد شهد من المهاجرين والأنصار إلا صلى عليه.

أفراد قلائل بايعوا أبا بكر

قال سلمان الفارسي :فأخبرت عليا عليه السلام - وهو يغسل رسول الله صلى الله عليه وآله - بما صنع القوم، وقلت: إن أبا بكر الساعة لعلى منبر رسول الله صلى الله عليه وآله، ما يرضون يبايعونه بيد واحدة (2) وإنهم ليبايعونه بيديه جميعا بيمينه وشماله فقال علي عليه السلام :يا سلمان، وهل تدري من أول من بايعه على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قلت: لا، إلا أني رأيته في ظلة بني ساعدة حين خصمت الأنصار، وكان أول من بايعه المغيرة بن شعبة ثم بشير بن سعيد ثم أبو عبيدة الجراح ثم عمر بن الخطاب ثم سالم مولى أبي حذيفة ومعاذ بن جبل. قال عليه السلام: لست أسألك عن هؤلاء، ولكن هل تدري من أول من بايعه حين صعد المنبر؟ قلت: لا، ولكني رأيت شيخا كبيرا يتوكأ على عصاه، بين عينيه سجادة شديدة التشمير، صعد المنبر أول من صعد وخر وهو يبكي ويقول: (الحمد لله الذي لم يمتني حتى رأيتك في هذا المكان، ابسط يدك). فبسط يده فبايعه، ثم قال: (يوم كيوم آدم) ثم نزل فخرج من المسجد. فقال علي عليه السلام :يا سلمان، أتدري من هو؟ قلت: لا، لقد ساءتني مقالته كأنه شامت بموت رسول الله صلى الله عليه وآله. قال علي عليه السلام :**فإن ذلك إبليس لعنه الله.[...]** (ص 145-143)

الفقرات التالية تذكر قلة أنصار علي وجمعه للقرآن.

أمير المؤمنين عليه السلام يقيم الحجة على الأجيال

قال سلمان: فلما أن كان الليل حمل علي عليه السلام فاطمة عليها السلام على حمار وأخذ بيدي ابنيه الحسن والحسين عليهما السلام، فلم يدع أحدا من أهل بدر من المهاجرين ولا من الأنصار إلا أتاه في منزله فذكرهم حقه ودعاهم إلى نصرته، فما استجاب له منهم إلا أربعة وأربعون رجلا. فأمرهم أن يصبحوا بكرة محلقين رؤوسهم معهم سلاحهم ليبايعوا على الموت. فأصبحوا فلم يواف منهم أحد إلا أربعة. فقلت لسلمان: من الأربعة؟ فقال: أنا وأبو ذر والمقداد والزبير بن العوام. ثم أتاهم علي عليه السلام من الليلة المقبلة فناشدهم، فقالوا: (نصبحك بكرة) فما منهم أحد أتاه غيرنا. ثم أتاهم الليلة الثالثة فما أتاه غيرنا.

علي عليه السلام يجمع القرآن ويعرضه على الناس فلما رأى غدرهم وقلة وفائهم له لزم بيته وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه وكان في الصحف والشظاظ والأسيار والرقاع. فلما جمعه كله وكتبه بيده على تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ، بعث إليه أبو بكر أن اخرج فبايع. فبعث إليه علي عليه السلام) :إني لمشغول وقد آليت نفسي يمينا أن لا أرتدي رداء إلا للصلاة حتى أؤلف القرآن وأجمعه. فسكتوا عنه أياما فجمعه في ثوب واحد وختمه، ثم خرج إلى الناس وهم مجتمعون مع أبي بكر في مسجد رسول الله. فنادى علي عليه السلام بأعلى صوته: يا أيها الناس، إني لم أزل منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله مشغولا بغسله ثم بالقرآن حتى جمعته كله في هذا الثوب الواحد. فلم ينزل الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وآله آية إلا وقد جمعتها، وليست منه آية إلا وقد جمعتها وليست منه آية إلا وقد أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وآله وعلمني تأويلها .ثم قال لهم علي عليه السلام :لئلا تقولوا غدا: (إنا كنا عن هذا غافلين). ثم قال لهم علي عليه السلام :لئلا تقولوا يوم القيامة إني لم أدعكم إلى نصرتي ولم أذكركم حقي، ولم أدعكم إلى كتاب الله من فاتحته إلى خاتمته."[...] (ص 147-146)

الفقرات التالية تذكر الاعتداء على أهل البيت.

شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام هجوم قبائل قريش على بيت الوحي وإحراقه

فلما رأى علي عليه السلام خذلان الناس إياه وتركهم نصرته واجتماع كلمتهم مع أبي بكر وطاعتهم له وتعظيمهم إياه لزم بيته. فقال عمر لأبي بكر: ما يمنعك أن تبعث إليه فيبايع، فإنه لم يبق أحد إلا وقد بايع غيره وغير هؤلاء الأربعة. وكان أبو بكر أرق الرجلين وأرفقهما وأدهاهما وأبعدهما غورا، والآخر أفظهما وأغلظهما وأجفاهما. فقال أبو بكر: من نرسل إليه؟ فقال عمر: نرسل إليه قنفذا، وهو رجل فظ غليظ جاف من الطلقاء أحد بني عدي بن كعب. فأرسله إليه وأرسل معه أعوانا وانطلق فاستأذن على علي عليه السلام، فأبى أن يأذن لهم. فرجع أصحاب قنفذ إلى أبي بكر وعمر - وهما جالسان في المسجد والناس حولهما - فقالوا: لم يؤذن لنا. فقال عمر: اذهبوا، فإن أذن لكم وإلا فادخلوا عليه بغير إذن فانطلقوا فاستأذنوا، فقالت فاطمة عليها السلام :"أحرّج عليكم [أشدد عليكم] أن تدخلوا على بيتي بغير إذن". فرجعوا وثبت قنفذ الملعون. فقالوا: إن فاطمة قالت كذا وكذا فتحرجنا أن ندخل بيتها بغير إذن. فغضب عمر وقال: ما لنا وللنساء. ثم أمر أناسا حوله أن يحملوا الحطب فحملوا الحطب وحمل معهم عمر، فجعلوه حول منزل علي وفاطمة وابناهما عليهم السلام. ثم نادى عمر حتى أسمع عليا وفاطمة عليهما السلام :"والله لتخرجن يا علي ولتبايعن خليفة رسول الله وإلا أضرمت عليك بيتك النار". فقالت فاطمة عليها السلام : يا عمر، ما لنا ولك؟ فقال: افتحي الباب وإلا أحرقنا عليكم بيتكم. فقالت: "يا

عمر، أما تتقي الله تدخل على بيتي؟" فأبى أن ينصرف. ودعا عمر بالنار فأضرمها في الباب ثم دفعه فدخل فاستقبلته فاطمة عليها السلام وصاحت: "يا أبتاه يا رسول الله"، فرفع عمر السيف وهو في غمده فوجأ به جنبها فصرخت: "يا أبتاه"، فرفع السوط فضرب به ذراعها فنادت: "يا رسول الله، لبئس ما خلفك أبو بكر وعمر".

دفاع علي عليه السلام عن سليلة النبوة

فوثب علي عليه السلام فأخذ بتلابيبه ثم نتره فصرعه ووجأ أنفه ورقبته وهم بقتله، فذكر قول رسول الله صلى الله عليه وآله وما أوصاه به، فقال: "والذي كرم محمدا بالنبوة - يا بن صهاك - لولا كتاب من الله سبق وعهد عهده إلي رسول الله صلى الله عليه وآله لعلمت إنك لا تدخل بيتي".

أبو بكر يصدر أمره بإحراق البيت مرة أخرى

فأرسل عمر يستغيث، فأقبل الناس حتى دخلوا الدار وثار علي عليه السلام إلى سيفه. فرجع قنفذ إلى أبي بكر وهو يتخوف أن يخرج علي عليه السلام إليه بسيفه، لما قد عرف من بأسه وشدته. فقال أبو بكر لقنفذ: "إرجع، فإن خرج وإلا فاقتحم عليه بيته، فإن امتنع فاضرم عليهم بيتهم النار". فانطلق قنفذ الملعون فاقتحم هو وأصحابه بغير إذن، وثار علي عليه السلام إلى سيفه فسبقوه إليه وكاثروه وهم كثيرون، فتناول بعضهم سيوفهم فكاثروه وضبطوه فألقوا في عنقه حبلا وحالت بينهم وبينه فاطمة عليها السلام عند باب البيت، فضربها قنفذ الملعون بالسوط. فماتت حين ماتت وإن في عضدها كمثل الدملج من ضربته، لعنه الله ولعن من بعث به. (ص 151-148)

وبعد عرضه لكتاب سليم بن قيس يطرح معزي الخلاصة المرحلية التي يمكن الخروج منها من هذا الكتاب الذي يعد من أقدم الوثائق التي وصلت إلينا؛ والتي تطرقت لمسألة الصراع على السلطة والعنف الذي صاحب خلافة محمد، والتاريخ المضطرب والظروف الغامضة التي جمع فيها القرآن والحديث؛ والتواطؤ الحاصل بين النخبة السياسية والدينية؛ واقتران الصراعات الأهلية مع تصنيف المراجع الكتابية. وهي مسائل كانت موضوع دراسة كثير من الباحثين الذين اعتمدوا أساسا على المصادر السنية المشكوك فيها، والتي اضطرتهم إلى استعمال مناهج متعددة ومعقدة للوصول للحقيقة. وفي المقابل تقدم المصادر الشيعية وجهة نظر "المهزومين تاريخيا"، والتي يمكن بواسطتها تدقيق المعارف التي بحوزتنا، رغم ما قد يشوبها، هي بدورها، من تحريف أيديولوجي واختلاقات وتشويه للوقائع. إلا أنه يوجد عاملان يدفعان الباحث إلى الاعتماد عليها، وهما: توافقها مع ما وصلت إليه الدراسات النقدية الحديثة؛ وتوافقها مع ما أوردته المصادر السنية نفسها.(ص 53-54)

وفي بداية الفصل الثاني خصص معزي 25 صفحة لعرض النظريات النقادة تمهيدا **لكتاب التنزيل والتحريف** للسياري؛ ومن بينها الأطروحة المروانية. ومما يدعيه فيها أن النسخ الكاملة للقرآن تعود إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وأن المخطوطات السابقة للعصر العباسي قليلة جدا، وهي على شكل شذرات يصعب على الباحثين تحديد تاريخها. وأن الباحثين غير متفقين على تزمين النصوص القرآنية المكتشفة والمكتوبة على ورق البردي أو الجلد، إذ أرجعها البعض إلى أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين بينما عارض آخرون هذا التزمين. (ص 65)

وأن كل المصادر الشيعية السابقة للدولة البويهية تذكر مسألة تحريف القرآن، وفي عصرها تم تهميش العقيدة الأصلية "الغنوصية و اللاعقلانية". وكان غرض الدولة البويهية هو التقرب من الأغلبية السنية (ص 85). وهو يكرر مرارا قولا ورد في كثير من المصادر الشيعية: " نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع في فرائض وأحكام، وربع سنن وأمثال، ولنا كرائم القرآن".

كما يشير إلى أن **"تاريخ القرآن"** لنولدكه يخصص عدة عشرات من الصفحات لذكر النصوص الغائبة في القرآن (ص 77-78). لكن ما لا يذكره هو أن نولدكه يشكك في بعض هذه الروايات، كما أنه لا يذكر خاتمة نولدكه وتعليقه على باب: "ما لا يتضمنه القرآن مما أوحي إلى محمد" (ص 210-232)[1]، إذ يقول: "إن الفضل الرئيس في تماسك النقل يعود إلى النبي نفسه. فهو قرر، على الأرجح منذ اللحظة الأولى التي أيقن فيها أنه يتلقى إشعارات من كتاب سماوي، أن تكون هذه وثيقة صادقة، غير محرَّفة للإرادة الالهية، في مواجهة كتاب اليهود والنصارى المقدس. لذا اهتم لزاما بالتثبيت الخطي لما أوحي به إليه ليُحفظ من الاندثار أو التحريف. والنقل لا يسمِّي فقط الكُتَّاب الذين كان محمد يملي عليهم الآيات، بل يزودنا بمعلومات هامة عن شكل هذه المكتوبات. أما بيانات الله الأخرى فلم تدون رسميا، وتركت معرفتها لصدف النقل الشفوي". (ص 232)

وعلى القارئ أن ينتظر خاتمة الكتاب لتتضح لديه الخلفية العقدية التي يكتب انطلاقا منها معزي. وفي هذه الخاتمة يكرر أسفه على تهميش النصوص الشيعية التي طالها تجاهل الباحثين المعاصرين كما طالها من قبل قمع السلطات السياسية (رغم أن تعاطف كثير من أعلام السنة مع أهل البيت)[2]. كما يكرر أطروحة تحريف القرآن من قبل الخلفاء الأمويين عبر

---

[1] وهي من أربعة أصناف وهي حسب العناوين الفرعية التي وضعها نولدكه: أولا: يهمنا منها بالدرجة الأولى تلك التي ما زال نصها محفوظا والتي يصفها الحديث بأنها أجزاء من القرآن الكريم. . . ثانيا: نملك بعض المعلومات عن مقاطع قرآنية ضاعت، من دون أن يبقى لها أي أثر. . . ثالثا: نذكر أحاديث محمد التي تعتبر بدورها وحيا إلهيا، لكنها لا تُعلَن صراحة أجزاء من القرآن. . . . . . رابعا: لا بد من أن نذكر العدد الضخم من الروايات التي أطلق فيها محمد في مختلف المناسبات تحذيرات وأوامر، أو كشف عن الحاضرات أو المقبلات بواسطة وحي أتاه. . .

[2] من الأسماء التي ذكرها: أبو مخنف، سيف بن عمر، المدائني، نصر بن مزاحم، ابن إسحاق/ابن هشام، ابن أعثم الكوفي، المسعودي، اليعقوبي، البخاري، مسلم، احمد بن حنبل. وكان من الممكن أن يزيد لهؤلاء ابي حنيفة ومالك بن أنس. . . لكنه يوظف هذا التعاطف من قبل أعلام السنة في غير محله، لأن السنة يبجلون علي وأهل البيت والأئمة (وإن انفرد الأمويون بسب علي). وكان الكثير منهم مؤيدا للثورات الطالبية. وهذا ما يتنافى مع أطروحة معزي.

تجنيد العديد من الأدباء والقضاة والدعاة والمؤرخين. ويدعي أنه على عكس القرآن المنتشر اليوم، كان القرآن الذي أوحي لمحمد يذكر بصريح العبارة علي وذريته بصفتهم أئمة للمسلمين؛ كما يذكر أعداء محمد بالاسم بما فيهم الخليفتين أبي بكر وعمر وبعض الشخصيات الأموية وأجدادهم! (ص 211)

بل يذهب معزي إلى أبعد من هذا إذ يعيد الاعتبار للبعد الغنوصي للمذهب الشيعي بصفته استمرارا لما سبقه من الأدبيات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة[1]. ويذكر من بين ممثلي هذا الاتجاه الكتب العقدية: كتاب الإيضاح للفضل بن شاذان، وكتاب المحاسن للبرقي، وتفسير القرآن لفرات الكوفي، وعلي بن إبراهيم القومي، والعياشي. وخلاصتها، حسب معزي، أن أعداء محمد انتزعوا الخلافة من علي وريثه الشرعي الوحيد. وأسسوا دينا مخالفا لتعاليم محمد استنادا إلى قرآن محرف. وأن الإئمة الشيعة حاولوا من خلال التأويل إنقاذ الدين الحقيقي لمحمد. وأن الأئمة اضطروا في مواجهة القمع إلى إضافة بعد ميتافيزيقي لمشروعهم من خلال تأسيس "دين الإمام" المشبع بالغنوصية والأفلاطونية المحدثة. وهكذا نشأ دين قائم بذاته يتمحور حول شخصية الإمام، وهو ليس شخصية تاريخية تنتمي للعالم الحسي، بل كائن ميتافيزيقي سابق للوجود، وهو أول كائن خلقه النور الإلهي الذي يتجلى في الكون من خلال ذرية أحباب الله. وعلي هو الوجه الأسمى لهذا الانسان الإلهي... وهذا ما جعل من التشيع عقيدة تأويلية تقوم على إيمان من طبيعة صوفية. والتشيع ليس مجرد دين كتابي، بل هو دين شخصية ووجه هو الإمام، وبذلك يشبه المسيحية التي تقوم على شخصية المسيح. والله عند الشيعة لا يتجلى في من خلال نص "صامت"، بل من خلال شخصية هي الكلمة الحقيقية. شخصية غائبة لكن لها حضور حقيقي. (ص 217-218)

و قد أسقط أمير-معزي في هذه الخاتمة قناع "المؤرخ" النقاد ليتحول إلى داعية غنوصي يدافع على عقيدة "الغلاة" بشحنة وجدانية لا يعادلها إلا عداؤه للإسلام السني. والمشكلة لا تكمن في هذا النزوع الشيعي أو حتى الغنوصي، فهذا شأنه[2]؛ بل في كونه أراد البرهنة على الأطروحة المروانية بواسطة نصوص يصعب توظيفها بصورة موضوعية؛ بل أنها تبرهن على عكس ما أراد الباحث إثباته. ولو أن البحث يتعلق بعرض المصادر الشيعية أو الفلسفة الشيعية لما أثار الأمر أي إشكال. والدليل ما سبق لي عرضه حول الفلسفة النبوية لهنري كوربان.

فمن الناحية المنهجية: هل يجوز الاستناد إلى شهادة مزعومة لشخصية غامضة مثل سلمان الفارسي، يشك البعض حتى في وجودها؟ وهل يجوز قبول وجود الشيطان في شهادة وكأنه كائن واقعي؟

وهذه الروايات لا تخدم القضية التي يريد الدفاع عنها. فإذا كان أتباع علي لا يتجاوزون الأربعة، فهذا لا يمنحه أية أحقية ومشروعية للخلافة؛ إلا إذا كانت الوصية المزعومة للرسول في حديث الغدير تسمو على إجماع المسلمين. وهذه الرواية مشكوك فيها لأنه لو أن علي كان مرشحا للخلافة حقا، وكان عازما على ذلك، لوجد في بني هاشم وحلفائهم من العشائر الأخرى المئات من الأنصار، خاصة لو أنهم سمعوا حقا بوصية الرسول.

وهذه الرواية مردودة لما فيها من مبالغة تنافي "طبيعة العمران"، ويتعلق الأمر بالاعتداء على أهل البيت. فكيف يحدث هذا دون رد فعل من قبل بني هاشم، وهل يعقل ألا يوجد من بين آلاف المسلمين من ينهي عن المنكر ويدافع عن أهل بيت الرسول؟ وما حدث فيما بعد يتنافى مع هذه الرواية، إذ من المعروف أن علي تزوج أرملة أبي بكر، أسماء بنت عميس[3]، وربى ابنه محمدا (10-38 هـ، تزوج بنت كسرى) الذي تحول إلى أحد أكبر أنصاره. وتزوج عمر من ابنة علي وفاطمة[4].

وما يثير الانتباه في بيعة الخلفاء الراشدين أنها تمت بدون إراقة دماء لأنه لم يحدث صراع بين العشائر كما هو منتظر من مجتمع قبلي (ما حدث في السقيفة بقي في حدود الخلاف الكلامي). والبيعة عقدت لشخصيات لها وزنها النوعي في نشأة الإسلام، وهذا مصدر شرعيتها. وكانت البيعة مزيجا من الشورى الإسلامية والتقاليد العربية التي لا تعرف توارث السلطة.[5]

أما مقتل ثلاثة من الخلفاء الراشدين فلا علاقة له بالبيعة. عمر قتل من قبل شخص غير مسلم يقال أنه لم يتحمل هزيمة الفرس. عثمان انتخب من قبل مجموعة من الصحابة عينها عمر، لكنه جنى على نفسه بسبب تعيينه لولاة من اقربائه

[1] من حق معزي أن يرد الاعتبار للبعد الغنوصي للمذهب الشيعي، لكن بشرط ألا يتقنع بقناع المؤرخ الموضوعي

[2] أنا أحكم هنا انطلاقا مما كتبه، ولا علم لي بعقيدته الحقيقية.

[3] **أسماء بنت عميس الخثعمية** صحابية كانت زوجة لجعفر بن أبي طالب (الذي توفي في الحبشة) ثم لأبي بكر الصديق ثم لعلي بن أبي طالب .هاجرت أسماء للحبشة ثم إلى يثرب، لذا فتُكنّى **"صاحبة الهجرتين"**

[4] **أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب**، وأمها فاطمة الزهراء، وهي أصغر حفيدات الرسول محمد .اختلف في اسمها بين رقية وزينب، ومن قال بالأخير أطلق عليها **زينب الصغرى** تمييزًا لها عن أختها زينب الكبرى، تزوجت عمر بن الخطاب وأنجبت منه ولدين، هما زيد ورقية، وخلف عليها بعد مقتله ابن عمها عون بن جعفر الطيار، ثم أخيه عبد الله بن جعفر .شهدت معركة كربلاء ومقتل شقيقها الحسين وبقية أهلها، وقد اختلف في سنة ومكان وفاتها (ويكيبديا).

[5] كون بيعة الخلفاء الراشدين مرت بدون إراقة دماء قرينة هامة تنسف كل الروايات حول "المؤامرة" التي نسبت لأبي بكر وعمر، وخاصة بعض السناريوهات التي نُسِجت من أخبار من العسير التحقق منها أو تحديد دلالتها الحقيقية إن كانت صحيحة. من هذه السيناريوهات ذاك الذي حاكته هالة وردي في كتابها: الأيام الأخيرة لمحمد Hela Ouardi, ***Les derniers jours de Muhammad***, Albin Michel, 2016، والذي نعته هشام جعيط بالسناريو الرديء (وهو حكم معتدل). وقد ركزت الباحثة على كون عمر عارض أن يكتب الرسول وصيته وهو على فراش الموت، في حين أن المعروف عن الرسول أنه يملي ولا يكتب، فما الذي منعه من الإملاء؟ ومما ورد في هذا السناريو أن جثمان الرسول أُهمل لمدة ثلاثة أيام، ودفن ليلا دون حضور الصحابة الضالعين في "المؤامرة" (أبو بكر وعمر وغيرهما) التي كانت تهدف إلى قطع الطريق أمام علي. وهي لا تنتبه إلى أن هذا السناريو مناف لطبيعة العمران، فلو أن الشخص المتوفى كان عابر سبيل لوجد من يدفنه. وهذا "الإهمال" إن حصل فهو يدين بني هاشم قبل كل شيء لأنهم أقرب الناس إلى الرسول. وتأخر الدفن قد يكون لأسباب لا علاقة لها ب"المؤامرة"، وقد ذكرت الكاتبة بعض هذه الأسباب، منها كثرة الذين حضروا للصلاة على الرسول (حوالي عشرين ألف وهو رقم محتمل)، ومنها وجود اعتقاد بأن الرسول قد يعود إلى الحياة، ومنها أن المسلمين لم يكونوا يعرفون كيفية التعامل مع جثمان رسول. أما الدفن ليلا فقد كان معمولا به، وقد دفن أبو بكر وفاطمة ليلا

استبدوا بالسلطة وعرف بعضهم بانحراف سلوكهم، على عكس عمر الذي رفض تعيين ولاة من أقربائه. فمقتل عثمان لم يكن بسبب البيعة بل كان إعلانا عن الثورات الاجتماعية المقبلة. علي بويع في المدينة بشبه إجماع من قبل الصحابة، باستثناء معاوية الذي كان يعد نفسه أحق الناس بالمطالبة بدم عثمان. وموقف معاوية كان إعلانا على نهاية الشورى وقيام دولة الغلبة. لكن المرحلة كانت مرحلة انتقالية، فبعد موقعة الجمل[1] وحرب صفين التي انتهت بالتحكيم (وكان سببها المباشر قرار علي بعزل معاوية من ولاية دمشق)، وبعد مقتل علي (على يد الخوارج أنصار "الثورة داخل الثورة" "والنقاوة الثورية")، تنازل الحسن لمعاوية في ما يسمى ب"عام الجماعة". وتذكر الروايات أن معاوية نفسه كان مترددا في من يخلفه. وهذا ما ورد في ويكيبديا في موضوع خلافة يزيد:

المرشحون لخلافة معاوية

لم يكن يزيد أحد المرشحين لخلافة معاوية لحكم المسلمين في بادئ الأمر، بل حدد الخليفة معاوية بن أبي سفيان أن الخلفاء من بعده سيكون واحداً من ستة أشخاص سماهم، وهم :سعيد بن العاص، عبد الله بن عامر، الحسن بن علي، مروان بن الحكم، عبد الله بن عمر، عبد الله بن الزبير. ووصفهم معاوية بصفات حسنة كالفقه، والاهتمام بالحدود، والكرم، والدهاء. ولم يفكر الصحابي معاوية في أخذ البيعة ليزيد إلا بعد وفاة الحسن بن علي، وكان يرى أنه لم يبق إلا ابنه وأبناء الصحابة وابنه أحق، لتمرسه السياسة ومعرفته بحاله وأن أهل الشام لا يقبلون إلا أموياً لذا قال ابن كثير، وابن خلدون: "ولما كان يتوسم فيه من النجابة الدنيوية، وسيما أولاد الملوك ومعرفتهم بالحروب وترتيب الملك والقيام بأبهته، وكان يظن أنه لا يقوم أحد من أبناء الصحابة في الملك مقامه" (البداية والنهاية، ابن كثير).

"وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه، مع أن ظنهم كان به صالحاً، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يظن بمعاوية غيره، فلم يكن ليعهد إليه، وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق، حاشاً لله لمعاوية من ذلك." (مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون). وقد أعلن معاوية خوفه هذا على عبد الله بن عمر، كما كان يدعو الله خوفاً من أن يكون تعيين يزيد ولياً للعهد هو حب الأب لابنه، فقال: "إني خفت أن أذر الرعية من بعدي كالغنم المطيرة ليس لها راع". (البداية والنهاية، معاوية بن أبي سفيان)

وحول مسألتي **تحريف القرآن والعنف**. فإن ما قيل سابقا حول المخطوطات يجيب على المسألة الأولى، وتخلي الشيعة عن هذه الأطروحة دليل على أنه كان من الصعب الاستمرار في الدفاع عنها، خاصة وأنه لم ترد أخبار (حسب علمي) تقول أن الشيعة كانوا يستعملون مصحف علي عوضا عن مصحف عثمان (تقول بعض الروايات أن الإمام علي أخفاه عن الناس، فكيف يستعمل الناس قرآنا مخفيا)، ولو حدث هذا لكانت الخزائن تحتفظ بآلاف المخطوطات لمصحف علي.

وفي مسألة العنف كان على الباحث أن يعطينا نماذج مضادة لدول نشأت واستمرت بدون عنف.

أطروحات غيوم دي

وسابدأ بخاتمة المقال الثاني **لغيوم دي** في الكتاب حول **المتن القرآني** بقسم عنوانه: **بعض الأفكار حول تكوين القرآن**[2] يتضمن المسلمات المنهجية التي قرأ بها تاريخ القرآن، لخصها في ست نقاط وهي:

أولا - أن القرآن يتميز بكونه نص خليط ومُؤلف composite et composé، بمعنى أنه مكون من "كتل" « blocs » خضعت لعملية تأليف وإعادة كتابة، في فترات مختلفة، من قبل المحررين الذين أصدروا الصيغة النهائية للنص. وأن "المواد النصية" التي ألف منها القرآن تنتمي لما يسمى ب"التراث النصي" (« bien textuel » وهو ترجمة لمصطلح « Textgut » الذي استعمله بوهلمان Pohlmann)، وهو تراث عنده قيمة عند جماعة معينة يوظف من قبلها. فكل نص ينتمي للمحيط الثقافي الذي ظهر فيه، وهو مادة مصنوعة ووسيلة لخدمة أغراض معينة. وهذا التراث النصي لا تنفرد به فئة معينة، بل من الممكن أن يوظف من قبيل فئات مختلفة، ما يجعل من دور المؤلف مسألة ثانوية. وهذا يعني فيما يتعلق بالقرآن أن "المؤمنين" (هذا هو الاسم الذي يطلقه دي على المسلمين لأن هذا الاسم لم يظهر إلا في عصر متأخر حسب زعمه) جمعوا من تراثهم النصي المواد التي صنعوا بها القرآن، وهي تشتمل على أقوال لمحمد ونصوص سابقة له أو متأخرة عنه. وقد تمت نسبة كل هذه النصوص في الأخير لمحمد. ويوضح دي أن هذه المقاربة بواسطة مفهوم التراث النصي تجنب النظر للنص انطلاقا من المرتبة القانونية التي بُوِّئَها فيما بعد. إذ أن التراث النصي حتى وإن كان يحظى بسلطة معنوية فإنها لا تمنحه بالضرورة مرتبة قانونية، وهو بذلك لا يكون محل إجماع من قبل كل الفرق.

ثانيا- التراث النصي، خلافا للنص الشرعي، متعدد في أشكاله وفي طرق انتقاله، ولهذا تتباين درجة انتشاره عند "المؤمنين"؛ فبعضه معروف عند الغالبية منهم وبعضه لا تعلم به إلا فئة قليلة.

ثالثا- التراث النصي الذي كانت تمتلكه الأجيال الأولى من "المؤمنين" لا يقتصر على النصوص التي ستجمع في القرآن. فبعض أقوال الرسول أثبتت في القرآن وبعضها في الحديث، في حين أن جزء من التراث النصي طاله النسيان رغم ارتباطه الوثيق بالأجزاء الأخرى.

---

[1] يحيط كثير من الغموض حول هذه الحادثة، إذ تقول الأخبار أن سبب خروج عائشة وطلحة والزبير بن العوام هو الاقتصاص لعثمان وليس ضد علي، وأن الموقعة حدثت بسبب الفوضى التي أحاطت بهذه العملية.

[2] Guillaume Dye, ***Le corpus coranique, questions autour de sa canonisation,*** (***La genèse du Coran***), in ***Histoire du Coran***, pp. 1006-1014

رابعا- القرآن نص فيه كثير من التكرار، وهذا يعود في رأي دي إلى إعادة الاشتغال على التراث النصي؛ فبعض النصوص أعيدت قراءتها، أو أعيد تأويلها، أو أعيدت صياغتها، أو أعيد إدماجها في سياق مغاير. وتم ربط هذه النصوص الجديدة بالرسول كما تم ذلك مع النصوص القديمة. فصارت هذه النصوص وثيقة الصلة بالشخصية النبوية لمحمد في العهد المرواني [عبد الملك بن مروان]، وتم ترسيخها في المخيال الإسلامي؛ وقد لعب القصاصون دورا حاسما في بناء واختلاق الذاكرة الإسلامية.
خامسا- يبدو أنه لم يكن في نية محمد إصدار "وحيه" على شكل كتاب، نظرا لأنه كان يعتبر نفسه "نبي الملحمة" [بالعربية في النص، أي نبي نهاية العالم]، وأن نهاية العالم ستحدث قيد حياته[1]. ولهذا كان مشروع المصحف مسألة ثانوية؛ ومن المحتمل أن هذه النظرة بقيت سائدة في عصر أبي بكر وعمر، وأن الأمور لم تتغير إلا في عصر عثمان بسبب التحولات الحاصلة في البنية الاجتماعية ل"المؤمنين" بعد عقدين من الفتوحات وما نتج عن ذلك من صراعات. والحاصل هو أن نهاية للعالم لم تحدث وأن للتراث النصي تضخم بفعل دخول شعوب البلدان المفتوحة في دين آخر [لا يقول لنا دي ما هو هذا الدين !]. ومن المحتمل أن عثمان حاول مركزة تسيير الإمبراطورية، إلا أنه لم يكن يمتلك الخبرة الكافية لذلك. كما أنه من المحتمل أنه كان وراء محاولة لجمع النصوص "القرآنية" [المزدوجين من وضع دي] لكن هذه المحاولة ليست عملية تقنين (أو ترسيم) canonisation بالمعنى الصحيح.
وقد شهدت المرحلة محاولات لجمع "التراث النصي"، من بينها المصحف "العثماني" أو مصحف ابن مسعود أو أبي وغيرها؛ وهي محاولات تخطيط (أو كتابة) entreprises scribales التراث النصي من قبل "المؤمنين" الذين يمتلكون الكفاءة لذلك. وكل ما يمكن قوله هو أن المتن القرآني اتخذ شكلا قريبا من الشكل الذي نعرفه عليه في مرحلة تتراوح بين بداية ونهاية النصف الثاني من القرن السابع [أي بين 30 و 80 هجري]. أما شكل القرآن قبل هذه المرحلة فهو غير معروف نظرا لصعوبة تحديد تاريخ إنجاز بعض المخطوطات بدقة. وكل ما يمكن قوله حول المخطوطات القديمة هو كونها نقلت عن نصوص مكتوبة وليس بالإملاء، وأن الاختلافات بينها محدودة. وهذا يعني أن العملية أشرف عليها عدد قليل من الأشخاص لهم صلة وثيقة بالنخبة الاجتماعية والسياسية. ويؤيد دي فرضية كروب Kropp التي تقول بوجود مجموعة من المحررين العلماء اشتغلت على مواد كانت متوفرة، بذهنية خبراء أرشيف متقنين[2]. إلا أنه يمكن تبين ما تعرضت له النصوص من تطور وإعادة صياغة من خلال التحليل القائم على نقد عملية التأليف [التي بقيت آثارها بادية في النص القرآني حسب دي].
سادسا- خلافة عبد الملك بن مروان تعد مرحلة حاسمة في نشر النص وتطوير أيديولوجية وذاكرة جماعية إسلامية. وهي مرحلة كانت تتوفر فيها كل العوامل اللازمة لتقنين نص ما؛ وهي عوامل تتقاطع فيها اعتبارات تتعلق بالنص وبالسلطة وبالهوية الدينية والجماعية. وقد كانت هذه المرحلة أكثر ملاءمة لهذه النقلة النوعية من المرحلة العثمانية. إلا أن دي يلتزم الحذر فيما يخص التعديلات التي طالت النص في عهد عبد الملك بن مروان. وما فعله عبد الملك بن مروان على المستوى الديني يتساوق مع الإصلاحات الأخرى التي قام بها على مستوى تسيير الدولة.
ومن بين الأهداف التي كانت وراء عملية تقنين (أو ترسيم) القرآن الفصل التام بين الإسلام وكل من اليهودية والمسيحية، واعتبار الإسلام بأنه الدين النهائي الذي يلغي الديانتين السابقتين على مستوى الايمان والشريعة supersessionnisme.
وبما أن اليهود والمسيحيين كان لهم كتاب، فإنه كان من المستحيل ألا يكون للمسلمين كتاب. وقد صاحب تقنين (ترسيم) القرآن نشره تحت رعاية الخليفة (مع ما ترتب عن ذلك على مستوى الطقوس التي صارت تتم على أساس المصحف)؛ وأخرجت إلى الواجهة شخصية قديمة هي محمد مع التحكم في ذاكرتها.

والحاصل أن هذه الأطروحة أخضعت التاريخ الإسلامي للإطار النظري الذي يعتقد أصحابها أنها تحدد المراحل الضرورية التي تمر عبرها عملية مَأْسسة دين ما، ابتداء من المادة الخام الدينية السائدة في فترة تاريخية معينة وفي مكان ما، ثم عملية انتقاء بعض عناصر هذه المادة الخام وتأليفها في عقيدة وكتاب مقدس، وأخيرا مؤسسة هذه العقيدة من قبل سلطة سياسية ودينية. وقد منح دي لعبد الملك بن مروان، فيما يتعلق بالإسلام، الدور الذي لعبه في المسيحية كل من بولس (الذي حدد للمسيحية هويتها) والانجيليون الأربعة (الذين أختاروا من أقوال المسيح وسيرته ما يطابق الاتجاه الذي حدده بولس) وقسطنطين (الذي وضع سلطة الدولة في خدمة تيار محدد من المسيحية)؛ وكما أن هؤلاء ساهموا في تصوير هوية المسيح في النموذج المسيحي، فإن عبد الملك فعل الأمر نفسه بمحمد في النموذج الإسلامي!
وما تجدر الإشارة إليه هو أن دي **كان حذرا جدا** فيما يتعلق بالاختلاف الموجود بين المصاحف الأولى، على عكس الكثيرين من الذين روجوا للأطروحة المروانية. والسبب في ذلك أنه كان من المستحيل عليه أن يخالف ما أجمعت عليه أحدث الدراسات حول المخطوطات القرآنية، ألا وهو عدم وجود اختلاف جوهري بينها. وتحولت عنده مسألة جمع القرآن إلى مسألة تقنين (ترسيم) للنص المتداول. فلم يكن في وسعه التشكيك في هذا النص كما فعله مع الأخبار التي تتعلق بالقرآن في مراحله الأولى. حتى أنه سخر من خبر رفع المصاحف على الرماح أثناء حادثة التحكيم.

[1] وهي أطروحة كازانوفا كما سبق عرضه

[2] avec « un esprit d'archivistes appliqués »

وقد اتخذ من التشكيك في الأخبار معبرا لتطبيق نظريته حول تأليف القرآن، زاعما أنه من الممكن الكشف على ما أدخلته مجموعة "المؤلفين" من زيادة وتغيير على النصوص الأصلية. وقد عرض ذلك في مقاله: المتن القرآني: السياق والتأليف ***Le Corpus coranique : contexte et composition*** (ص 841-932).

القرآن عند دي كتاب مُحَيِّر déroutant لأنه "نص بدون سياق" لأنه لا يعطي معلومات على عصره. وأسلوبه مُحبط ، ومن الأمثلة على ذلك استعماله للضمائر بحيث أن القارئ لا يعلم من المتكلم: الله أو الرسول أو شخص آخر؟[1] وهو كتاب تتجاور فيه عدة أصناف أدبية، من وعظ وسرد وسجال ورؤى ونصوص شرعية وفرائض و"مزامير" وأدعية...(ص 841-846).

وبعد تذكيره بالاطار الذي وضعته السيرة النبوية، ثم بالنموذج النولدكي Le paradigme Nöldékien الذي عَلمَن السيرة النبوية دون أن يقطع معها. ويمكن تلخيص هذا النموذج في أربع أطروحات: 1) أن القرآن يشتمل على نصوص من الدعوة المحمدية كلها صحيحة؛ 2) أن القرآن يعكس تجربة الجماعة التي كانت تحيط بمحمد في مكة والمدينة؛ 3) أن عثمان جمع القرآن حوالي عشرين سنة بعد وفاة محمد؛ 4) أن المسلمين الأوائل كانوا على علم بأجزاء القرآن وهو ما جعل النص ينتقل إلى الأجيال الآخرى بشكل دقيق خاصة عن طريق التلقي الشفوي الذي كان أدق من النصوص المكتوبة نظرا لنقص الرسم (ص 849- 854).[2]

وكبديل للنموذج النولدكي يقترح دي اقتباس المنهج الذي طبق في دراسة الأناجيل. وهو منهج يضع فيه الباحث فرضيات ونماذج لتفسير كرونولوجيا النصوص والترابط الموجود بينها وطريقة تأليفها، استنادا إلى قرائن توجد ضمن الأناجيل ذاتها. ولهذا فعوضا عن قراءة القرآن بعيون السيرة المتأخرة، فإنه من الأفضل جمع ما أمكن من القرائن في المصحف نفسه دون اعتبار للنموذج الذي وضعته السيرة لتكوين القرآن وتتابع سوره وقصة جمعه (ص 861). ويشير دي إلى "مفارقة المقدمة" « paradoxe de la préface » التي يعترف فيها الباحثون بنواقص المصادر الإسلامية، إلا أنهم ينتهون بتكرار تاريخ لا يختلف كثيرا عما أوردته هذه المصادر. لكنه يؤكد أنه بالإمكان الاستغناء عن السيرة لأن القرآن يشتمل على قرائن يمكن من خلالها إعادة بناء حياة محمد والتاريخ الحقيقي للجماعة التي أنشأها؛ وذلك اعتمادا على نقطتين خاصة: أولاهما تتعلق بالسياقات التي تطابق اللآيات والسور؛ وثانيها اعتبار القرآن كمتن يمكن الكشف عن العمليات التي استعملت في تأليفه (ص 865- 866).

وفيما يتعلق بالسياق فإن دي يرجع إلى المصادر اليهودية وخاصة المسيحية. ولتبين السياق يجب الانتباه إلى ست عوامل، وهي: 1) كون بعض الشخصيات الأساسية في القرآن شخصيات مسيحية، ومن بينها يسوع ومريم (التي يرد ذكرها في القرآن أكثر مما يرد في الأناجيل) ويوحنا وزكرياء وأهل الكهف؛ 2) السردية القرآنية تدور حول شخصيات مشتركة لليهود والمسيحيين (آدم، يوسف، إبراهيم، موسى، الخ.)؛ 3) بعض مواضيع السجال أو الحجج الخطابية تستعيد عناصر مسيحية، وكمثال على ذلك سجال القرآن ضد اليهود الذي يكرر سجال مسيحي ضدهم (التحريف وسوء تأويل الكتابات)؛ 4) تشابه بعض الصيغ والاستعارات والأساليب مع مقابلها المسيحي؛ 5) بعض النصوص القرآنية موجهة للمسيحيين وهي تدل على وجود تفاعل ونقاش معهم، ومحاولة لإيجاد صيغة اتفاق؛ 6) بعض نصوص القرآن ألفت من قبل مؤلفين لهم دراية عميقة بالمسيحية وببعض النصوص المسيحية وبطرق الاستدلال عند المفسرين المسيحيين (ص 870- 876)

ويزعم دي أن السيرة تتعارض مع القرآن، والدليل على ذلك وجود تنافر بين ما توروده السيرة وما يتضمنه القرآن؛ وهو ما تبينه القضايا الأربع التالية:

- وجود خلفية مسيحية في عدة مستويات من القرآن؛
- أن القرآن ليس إلا انعكاس للدعوة المحمدية؛
- أن البعثة المحمدية جرت في غرب الجزيرة؛
- أن الوجود المسيحي في غرب الجزيرة كان هامشيا.

وحتى يرتفع التناقض بين هذه القضايا يجب إما إدخال المسيحية إلى مكة والمدينة وإما وضع القرآن، أو جزء منه، خارج غرب الجزيرة.(ص 877)

والحاصل أن الباحث حسب دي يجد نفسه أمام أربعة احتمالات وهي: 1) وجود المسيحية في الحجاز (ص 878...)؛ 2) وجود اتصال بواسطة الدعاة المسيحيين، أو افتراض أن محمد درس في مدارس وأديرة سوريا وفلسطين والحيرة أو بيت قطرايا (ص 883...)؛ 3) افتراض أن البعثة المحمدية جرت خارج غرب الجزيرة (ص 889...)؛ 4) الفصل بين تأليف القرآن وسيرة محمد، والقول أن جزء من القرآن ألف بعد وفاته أو باستقلال عنه (ص 890...)

وعلى أساس الفرضية الرابعة ينتقل دي إلى مسألة تأليف القرآن، انطلاقا من ثلاث مسلمات حول القرآن بصفته متنا corpus وليس كتابا، وهي: 1) أن النصوص لم تكن بغرض جمعها في كتاب؛ 2) أن النصوص مختلفة من حيث أنواعها الأدبية؛ 3) وهي نصوص قد تكون مرتبطة فيما بينها أو مستقلة أو متوازية (ص 891-892). وبالتالي فإن المقاربة الدياكرونية (التعاقبية) (approche diachronique هي أفضل منهج لدراستها، لأنها تدقق في الزمن الداخلي للمتن القرآني. ومن ميزات هذا المنهج أنه يطرح مسألة هوية المألف من حيث الكفاءات التي يجب أن يمتلكها في مجالات معرفة النصوص الدينية وسعة الثقافة والقدرات اللغوية (ص 893-894)

---

[1] وهو ما يسمى ب"الالتفات"

[2] يجب التنبيه إلى أن كتاب **تاريخ القرآن** لنولدكه ليس مجرد تكرار لما تقوله المصادر الإسلامية، وهو يخضعها للنقد مثلها مثل المصادر الغربية

وقد حاول دي في مقاله **المتن القرآني: السياق والتأليف**[1] تطبيق هذا المنهج على مجموعتين من الآيات، وهي الآيات 2: 30-38، والآيات 55: 8-9.

المجموعة الأولى من الآيات تتعلق بخلق أدم وهي:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38)

يقول دي أنه يمكن تقسيم هذه الآيات إلى ثلاثة أقسام، وهي الأيات 30-33 والآية 34 والآيات 35-38.

الآيات 30-34 لا تتكرر في القرآن وهي تعتمد على مصادر يهودية. الآية 34 (ركوع الملائكة ونبذ ابليس) تكرر ذكرها في مواقع أخرى من القرآن، وهي تعود إلى تقاليد مسيحية من العصر القديم المتأخر ولكتابات منحولة من بينها كهف الكنوز[يُسمى بالعربية كتاب الكنوز وأحيانا ***كتاب*** اللؤلؤ الخفي]. الآيات 35-38 (سقوط آدم) تكررت في عدة مواقع من القرآن.

يدعي دي أن القرآن لا يفسر لماذا كان على الملائكة السجود لآدم، في حين أن المصادر المسيحية تقول أن الملائكة سجدت لآدم لأنه خلق على صورة الله. فهل السبب يعود لطبيعة الأسلوب القرآني التلميحي أم أن المسألة كانت تطرح معضلة في الأوساط التي كانت تتلقى القرآن وبالتالي كان من الأفضل عدم التركيز على هذه المسألة؛ والمشكلة في مسألة خلق الانسان على صورة الله كونها تتنافى مع وصف الله بأنه "ليس كمثله شيء" (11:42).[2]

ورغم أن دي يستشهد برابنولدس ليقول أن القرآن لا ينفي عقيدة خلق آدم على صورة الله[3] (ص 917)، إلا أنه يزعم أن الآيات 30- 34 زيدت لتعطي تفسيرا لسجود الملائكة مخالفا لتفسير المصادر المسيحية، ألا وهو الجواب على السؤال الذي ألقاه عليهم الله. وبذلك تبدو الملائكة أدنى منزلة من أدم. ويوضح دي أن التوراة تذكر أن آدم هو الذي يذكر أسماء الحيوانات بمبادرة منه؛ في حين أن القرآن يقول أن الله هو الذي علم أدم أسماءها، وبذلك يعمق المسافة بين الله وآدم.

فهذه قصة مسيحية انتزع منها طابعها المسيحي، وأضيف إليها في الأخير سببا للسؤال الذي وجهه الله للملائكة غير موجود في المصادر المسيحية. وقد نتج عن إعادة كتابة النصوص إلى تنازعات وتناقضات، ففي الآيات 15-38 يأمر الله الملائكة بالسجود بعد خلق آدم مباشرة، في حين أن السجود في الآية 2 لم يحدث إلا بعد الحديث الذي دار بين الله وآدم والملائكة، كما هو وارد في **كهف الكنوز**.

وفيما يتعلق بالآيات 35-38 يلاحظ دي "شيئا غريبا" ألا وهو تكرار الأمر الإلهي، في حين أن الأمر الإلهي من طبيعته أن ينفذ فورا. والجواب يمكن العثور عليه عن طريق المقاربة بين هذه الأية وما ورد في الأيات:

- قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (7: 24)
- ...وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ (36: 2)
- قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38: 2)
- قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ (20: 123)

والملاحظ هو أن أمر النزول من الجنة أعطي مرة واحدة في السورتين 7 و 20، على عكس السورة 2. والتفسير الذي يقدمه نقد التأليف la critique de la rédaction بسيط ومباشر، وهو أن مؤلف المقطع في السورة 2 دمج القصتين المتوازيتين في السورة 7 و 20، وذلك لأن للصيغتين قيمة مؤكدة في نظره؛ إلا أنه أحدث خللا سرديا بإعطائه الانطباع بأن الأمر أعطي مرتين.(يحيل دي هنا إلى ويتزتوم Witztum, « Variant Tradition », p. 21)

ويختم دي تحليله لآيات أدم قائلا أن تحليلا أدق قد يبين مختلف مستويات عملية إعادة الكتابة. لكن السؤال الأعوص يتعلق بمن تنسب له هذه العملية، لمحمد أم للكتاب المحيطين به؟ أم يجب تصور "سيناريو بديل" يتضمن عدة مؤلفين عدلوا النص بعد وفاة محمد أو بدون علم منه؟ وقد بين دي نفسه أن منهجية التحليل النصي للمعطيات analyse textuelle des données قد تؤدي إلى نتائج تصطدم بالواقع، وعلى سبيل المثال أعمال جان-جاك والتر Jean-Jacques Walter الذي وصل إلى أن عدد مؤلفي القرآن يعد بالعشرات وعلى مدة تصل إلى القرن التاسع الميلادي، وهو ما يتنافى مع وجود مخطوطات للقرآن من القرن السابع. (ص 932)

---

[1] Guillaume Dye, ***Le corpus coranique : contexte et composition***

[2] يوجد خلاف حول لمن يعود الضمير في الحديث "خلق الله آدم على صورته"، من قائل أنه يعود لله ومن يقول أنه يعود لآدم. لكنه توجد أحاديث تؤيد الرأي الأول منها: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ. فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىَ صُورَتِهِ."

[3] Reynolds, ***The Qurʾān and its Biblical Subtext,*** spéc. p, 51

الملاحظ أن دي يتناول قصة آدم وكأنها قصة حقيقية جرت حسب تسلسل محدد يجب التزامه. وأن السردية التي وردت عليها في المصادر اليهودية والمسيحية هي السردية النموذجية التي يجب أن يسير عليها الإسلام. في حين أن سردية خلق الانسان الأول أقدم من اليهودية إذ توجد كل عناصرها في أسطورة الانسان الأول آدابا البابلية[1]. وربما توجد في أساطير سابقة لاكتشاف الكتابة، أونصوص ضاعت، أو على شكل حكايات شفوية... أما إعادة الكتابة فهي الانطباع الذي يعطيه القرآن نظرا للتكرار الذي يتميز به، والتي تشبه عملية مراجعة لآيات سابقة ليست بالضرورة من فعل شخص آخر غير محمد.

وإذا افترضنا أن القصة مستوحاة من مصادر مسيحية معينة – تماشيا مع أطروحة دي – فإن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل من الضروري افتراض مؤلفين لهم دراية بالمسيحية (العامل السادس السابق الذكر) لرفع التناقض بين القضايا الأربع؟ ألا يمكن إيجاد حل بإعادة النظر في مستوى الصلات التي كانت تجمع بين محمد والأوساط المسيحية في الشام والتي كان على اتصال بها أثناء أسفاره التجارية؟ فقد تكون هذه الصلات أعمق مما هو وارد في المصادر الإسلامية. لكن دي يرفض هذا الحل بشكل صريح (ص 885). أو افتراض وجود مهم للمسيحية في مكة والمدينة، وهو افتراض لا يعمل به دي لأن الأبحاث لم تثبت هذا الوجود رغم أن المسيحية كانت تحيط بالمنطقة من كل الجوانب. إلا أن الحضور قد يكون نوعيا من خلال بعض الشخصيات القليلة التي لم تترك آثارا يمكن اكتشافها (كنائس وغيرها). وهذا طبعا ضمن قراءة علمانية للبعثة المحمدية لا تفترض مسألة الوحي التي لا نقنع إلا المسلم، والتي لا يمكن أن تكون قاعدة للنقاش مع غير المسلمين.

والواقع أن دي لا يلح على فرضية تعدد المؤلفين إلا لأنه بدونها تنهار الأطروحة المروانية التي تفترض تأليف متواصل للقرآن إلى عصر عبد الملك بن مروان. وهذه فرضية لا تستند على شيء، إذ أنه لا يذكر لنا أسماء "مؤلفي" القرآن ولو على سبيل الظن. ودي يعود إلى هذه الفرضية القديمة رغم أن كثيرا من الباحثين الغربيين أنفسهم رفضوها، ومنهم بلاشير كما سبق ذكره.

المجموعة الثانية من الآيات تتعلق بالآيات 55: 8-9، وهي أيات تتوسط الأيات 5-13 (ص 921-928)

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (10) فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (11) وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (12) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

وفي موضوع هذه الآيات يقول دي أن الطالب جوليان دوشارنو Julien Decharneux، الذي يحضر أطروحة تحت إشرافه، أثار انتباهه إلى مسألة "السيناريو البديل". ويتعلق الأمر بالآيتين 8 و 9 التي يستغرب الطالب أن تتضمن سورة حول الخلق الإلهي أيات خارج السياق تتحدث عن النزاهة في التجارة وخاصة في وزن البضائع.

وقد ذهب بعض الباحثين بأن الآيتين إضافة interpolation في سياق السورة، ومنهم بلاشير[2] ونولكه وشوالي[3].

ويرى دوشارنو أن هذه الإضافة تعود إلى كون النص ألف أول مرة من قبل كاتب كان على علم بالمعنى الكوسمولوجي لكلمة ميزان التي ذكرت في التراتيل السريانية والتي وردت في كتاب نرساي نصيبين حول الخلق Narsai, *Première homélie sur la création*، والتي تعني أن القسمة بين المياه العليا والسفلى يجب أن تكون متكافئة. إلا أن النص أعيدت قراءته من قبل كاتب ثان لم يكن على علم بالدلالة الكوسمولوجية لكلمة ميزان فزاد تفسيرا يحيل إلى السجل التجاري

---

[1] وهذه بداية مقال عضيد جواد الخميسي "قصة صعود ونزول آدم في الأسطورة البابلية (أدابا)"
"الأسطورة البابلية (أدابا (Adapa المدوّنة بالخط المسماري ، والموزعة على ثلاثة ألواح طينية ؛ هي قصة الإنسان الأول في بلاد الرافدين المعروفة باسم (الطعام والحياة) ؛ والتي تجيبنا بوضوح على ذلك السؤال القديم : لماذا الناس يعيشون ثم يموتون ؟
إله الحكمة " إيا "؛ خلق الإنسان الأول أدابا ، ومنحه العقل والحكمة ؛ ولكنه لم يمنحه الخلود . وعندما قدَّم " أنو" الإله الكبير (ربّ السماء أو ربّ الآلهة) ، الحياة الأبدية إلى أدابا ؛ تحايل عليه (إيا) كي يرفضها. رغماً من عدم التعبير عن ذلك مباشرة في الأسطورة ، إلا ان تفكير إيا في هذا الموقف ؛ يبدو مشابهاً ليهوه في سفر التكوين من كتاب التوراة ؛ بعد ان لعن يهوه آدم وحواء ؛ بسبب تناولهما ثمار(شجرة معرفة الخير والشر) ؛ ألقى بهما خارج الجنّة قبل أن يتمكنا من تناول ثمار (شجرة الحياة)..." (صوت العراق)

[2] يقول بلاشير في تقديمه لسورة الرحمان أن بعض المفسرين يضعون هذه السورة ضمن السور المكية . وهو يرجح قول ولهاوزن Wellhausen في أنه توجد مجموعتان من الآيات تشتركان في الموصوف وهي الآيات 46-60 والآيات 62-78، وعندما تم جمع القرآن حدث تردد في الاختار بينها فتقرر إيرادهما معا .
كما أنه من المرجح أن الآيات 7-8-39 وربما 78 أضيفت فيما بعد . Le Coran, tr. Régis Blachère, p. 567 . ولا يجب أن يفهم من كلام بلاشير أنها أضيفت من قبل "مؤلف" غير محمد .
ومن جهته يشير جاك بيرك في رجمته للقرآن إلى قول ولهاوزن . ويضيف أن هذه السورة تذكر بمعلقة لبيد لدور الثنائية فيها (ص 582)

[3] لكن الباحث لم ينتبه، أو تغاضى، عما قاله نولدكه في **تاريخ القرآن** : "ولا يجوز لنا أن نستعجل لدى مراقبتنا للسياق فنفترض لكل موضع، يبدو أن الترابط المنطقي ينقصه، وجود إضافات لاحقة . فمن صفات الأسلوب القرآني الثابتة أن أفكاره لا تتطور بهدوء إلا نادرا، بل هي تقفز من موضع إلى آخر . وحده نقصان الصلة الكامل بين المواضع لا يفوت الملاحظة بسهولة" (ص 59) . ويوضح في الصفحة الموالية : "نستطيع بواسطة الدراسة الدقيقة للوسائل التي يقدمها لنا الحديث والقرآن نفسه أن نتوصل إلى معلومات كثيرة أكيدة حول نشوء أقسام القرآن المفردة . لكن هذه المعلومات ما تزال تتضمن بالطبع ثغرات تدعو إلى مزيد من التفكير . فالبعض يبقى غير مؤكد تماما، والبعض على الأقل مشكوك فيه" (ص 60) .

لكلمة ميزان. لقد كان الكاتب الأول كاتبا ماهرا وعالما له دراية بالقصص التوراتية والتراتيل السريانية؛ أما الكاتب الثاني فإنه استعمل ما يعرفه من القرآن ليزيد شرحا لما بدا له غامضا في النص السابق.

وهذا مثال، حسب دي، يفسر السبب الذي جعل كثيرا من المفسرين المسلمين لا يفهمون بعض الآيات وبعض الكلمات (ص 921-928).

وللرد على مسألة إضافة الآيتين 8 و9 يجب التنبيه إلى كون دي لا يعطي الدليل على كون "المؤلف" الأول كان على علم بتراتيل سريانية بعينها. وإذا قمنا بمراجعة كل الأيات التي ورد فيها الجذر وزن، وعددها واحد وعشرون، نجد أن ثلاثة منها فقط لها دلالة كونية:

- وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ **الْمِيزَانَ** (7 الرحمن)؛
- وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ **مَّوْزُونٍ** (19الحجر)؛
- اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ **وَالْمِيزَانَ** ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ (17 الشورى).

أما باقي الآيات فقد ورد فيها الوزن مقرون بأعمال الإنسان. وهذا يعني أن الميزان في القرآن معيار واحد يحكم كل ما في الكون، ما يفسر انتقال النص من المستوى الكوني إلى المستوى الأخلاقي أو العكس. وهذا يلاحظ في مواقع أخرى من القرآن.

وعلى سبيل المثال يكفي أن نورد بعض السور الأولى حسب ترتيب النزول الذي أقره الأزهر لنلاحظ هذا الانتقال المفاجئ من الكوني إلى اليشري :

- في سورة العلق (1): عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ (5) كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ(6) .
- وفي سورة المدثر (4): كَلَّا وَٱلۡقَمَرِ (32) وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ (33) وَٱلصُّبۡحِ إِذَآ أَسۡفَرَ (34) إِنَّهَا لَإِحۡدَى ٱلۡكُبَرِ (35) نَذِيرٗا لِّلۡبَشَرِ (36) لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ (37) كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ(38)
- وفي سورة الفاتحة (5): ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ(2) ... وتختم ب: صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ(7) .
- وفي سورة التكوير (7): إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ (1) وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ (2) وَإِذَا ٱلۡجِبَالُ سُيِّرَتۡ (3) وَإِذَا ٱلۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ (4) وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ (5) وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ (6) وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتۡ (7) وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ (8) بِأَيِّ ذَنۢبٖ قُتِلَتۡ (9)
- وفي سورة الأعلى (8): سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى (1) ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ (2) وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ(3)
- وفي سورة الليل (9): وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ (1) وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ (2) وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ (3) إِنَّ سَعۡيَكُمۡ لَشَتَّىٰ (4) فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ (5) وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ (6) فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ (7) وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ (8) وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ (9) فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ(10)

فكل هذه السور تبين ذلك الصعود والنزول بين الكوني والبشري الذي هو قاعدة في القرآن[1]. وليس الانتقال من الأية 7 إلى الآيتين 8 و 9 في سورة الرحمان إلا بيانا لهذه القاعدة لا يفترض إضافة من "مؤلف" ولا حتى مراجعة [2].

المقالات الأخرى في قرآن المؤرخين

"الجزيرة العربية قبل الإسلام"، كرستيان جوليان روبان[3]. يقول في مقاله: أن تجاهل تاريخ المنطقة هو الذي أدى إلى الأطروحات "المستفزة" التي تدعي أن القرآن لم يؤلف في غرب الجزيرة العربية نظرا لفقرها وهامشيتها، بل ألف في مناطق أخرى من الشرق الأوسط أو بواسطة مراجع وردت من الخارج (ص 53) ؛ وفي هذا ضرب لأطروحة وانسبوروغ وأتباعه. كما أدى التجاهل للتاريخ إلى الأطروحات "المتطرفة" التي تقول أن القرآن مشتق من كتب الصلوات lectionnaire السريانية المؤوَّلة من قبل مستعملين جهلة، حسب ادعاء لكسنبرغ (ص 58). وفيما يتعلق بالكلمات الأجنبية يرد على اعتقاد سائد وهو أن هذه الكلمات دخلت العربية مع محمد، كما كان يعتقد أرثر جفراي Arthur Jeffrey نفسه؛ إذ يبين أن هذه الكلمات كانت موجودة قبل الإسلام كما تدل على ذلك المنقوشات الحجرية (ص 82-83). وفيما يتعلق بقصة الفيل يرد على بريمار وتاتريسيا كرون اللذان يرجعان القصة إلى انجيل منحول، مبينا أن شكهم مبالغ فيه لأنه توجد ثلاثة نقوش للفيل في حِمى (بئر) على بعد 100 كيلومتر شمال/شرق نجران (ص 128-129). وهو محق عندما يقول أن

---

[1] وهي الخلاصة التي توصل لها أريان رحيميان الذي قدم عرضا لمحاضرات حول قرآن المؤرخين، وهو يقدم نماذج من سور أخرى (المقال على الشبكة)
Rahimian Aryan, Compte-rendu critique de séminaire « Le Coran des historiens »
ويوجد على الشبكة مقال لابراهيم عوض عنوانه: ملاحظات سريعة على مثال من قرآن المؤرخين (سورة "الطارق)، ينتقد فيه تحليل دي لهذه السورة

[2] وأنا أراجع السور الأولى تبين لي خطأ ريجيس بلاشير في مقدمته لترجمة القرآن والتي يدعي فيها أن الآيات الأولى لا تتناول إلا المسائل الأخروية، أما وحدانية الله فلا ذكر لها متفقا في ذلك مع طور أندراي Tor Andrae !(ص 12) في حين أن صورة الله الواردة في هذه الآيات ليست إلا صورة الاله الواحد، و سورة الإخلاص التي تعبر عن هذه الوحدانية تأتي في المرتبة (22) .

[3] Christian Julien Robin, ***L’Arabie préislamaique***.

المصادر الإسلامية تنقصها المصداقية فيما يتعلق بتاريخ "الجاهلية" لأن غرضها كان الحط من هذه المرحلة التاريخية (ص 66). . وما يجدر التنويه به هو أن روبان يوجه نقده للمصادر الإسلامية وللأطروحات النقادة معا ويقدم تاريخا بديلا قائما على الاكتشافات الميدانية ولا يتعسف في تأويل القرائن، وينأى بنفسه عن الفرضيات العشوائية.

"العرب والإيرانيين قبل وفي بداية ظهور الإسلام" مقال **لسَمرا أزارنوش،** وفيه تعتمد أيضا على النقوش الصخرية وعلى المصادر التاريخية الإيرانية والإسلامية. وفي هذا المقال عرض للتغلغل الإيراني في جزيرة العرب قبل الإسلام، يدل على ذلك ألفة سكان المدن بالمعتقات واللغة الإيرانية التي دخلت كثير منها في العربية[1]. وهذا المقال لا يشتمل على أية أطروحة نقادة.

"حيوات محمد"، ستيفن ج. شوماكر[2]. يقول باستحالة كتابة سيرة محمد استنادا لنقد جولدزيهر للحديث. ومقاله عرض لجل الأطروحات النقادة بما فيها أطروحات وانسبوروغ وباتريسيا كراون وميكائيل كوك (الهاجرية) وبريمار (الأطروحة المروانية)... وهو يستشهد بغيوم دي وأمير – معزي. ويُضمن مقاله "وعظا" للمسلمين يقول فيه أنه إذا أراد الإسلام أن يتحول إلى دين سلام وعدالة فعليه أن يواجه الأوجه المزعجة (على الأقل حسب ما تقتضيه ذهنية عصرية) في شخصية مؤسسه وتاريخ بداياته على منوال ما فعلته المسيحية واليهودية وغيرهما من الديانات التي عرفت كيف تنتقل إلى العصرية، وإلى ما بعد العصرية. (ص 220)[3]

"من الجزيرة إلى الإمبراطورية"، أنطوان بوروت[4]. وما يمكن قوله بصفة عامة على موقف الباحث من الاتجاهات المنهجية السائدة هو أنه موقف متذبذب. فهو يرى أن التعارض الموجود بين المصادر الإسلامية وغيرها يطرح مشكلة؛ ويستشهد بدونر Donner الذي يؤكد وجود "نواة" تاريخية في المصادر الإسلامية على عكس ما تزعمه الأطروحات الشاكة (ص 248)؛ إلا أنه كثيرا ما يُلَمِّح لهذه الأطروحات. وهو يقول بأن بداية التاريخ العربي الإسلامي تحولت إلى سردية بَعْدِية وليدة عملية انتقاء وصياغة هدفها شرعنة السلطة الإسلامية وإعطاء دلالة لماض مُشكِل. وأن على الباحث أن يسائلها لكي يجدد مقاربته (ص 248-149).

وفي محاضرة له في ندوة نظمتها جامعة ستراسبوغ[5]، حضرها غيوم دي، تطرق بوروت لمسألة "بناء الاستمرارية الثقافية في بداية الإسلام". وهو يطرح المسألة من خلال علاقة الثقافي بالسلطة السياسية، والغاية هي تزويد هذا المجتمع الجديد بركائز نصية هي عِماد الذاكرة الجماعية. وقد مرت هذه العملية بمرحلتين: مرحلة عبد الملك التي قنن فيها القرآن (وفيها أضيفت "محمد رسول الله" في الشهادة حسب ما كتبه في مقاله السالف الذكر (ص 269)[6])؛ والمرحلة العباسية التي

---

[1] Samra Azarnouche, ***Arabes et Iraniens avant et au début de l'islam***.

[2] Stephen J. Shoemaker***, Les vies de Muhammad***.

[3] وهذا "الوعظ" يعطينا قرينة على الخلفية التي يتحدث منها هذا الباحث. فهو يتحدث عن "الأوجه المزعجة" لبدايات الإسلام، متجاهلا أن إسلام البداية كان يواجه دولا أقوى منه تحمل كتابها المقدس بيد والسيف بيدها الأخرى (غزوة مؤتة سببها اغتيال مبعوث محمد إلى ملك بصرى وهو ما كانت تمنعه الأعراف المعمول بها في ذلك الوقت). وأن الذاكرة الدينية في الجزيرة العربية والمناطق المجاورة لها كانت تحمل ذكريات الصراع الدموي بين اليهودية والمسيحية في الجنوب الغربي للجزيرة وفي فلسطين. وفي عصرنا هذا شن بلد هذا الباحث حروبا شتى لم يكن الدافع الديني غائبا عنها. وبوش الابن سمي حربه "حربا صليبية"

وهذا الباحث النقاد فيما يتعلق بالإسلام يضيق صدره مما يقوله الباحثون الآخرون عن ديانته هو، فلا يتوانى على الرد عليهم بعدوانية كما حصل مع سيمون ميموني (وهو من كبار الباحثين في تاريخ المسيحية) الذي اضطر للرد عليه برسالة فيها كثير من السخرية لأن شوماكر يرفض المناقشة العلمية لأطروحاته ويفضل اللمز الشخصي فيه بالتلميح لديانته اليهودية. وهو موقف أستاذ شوماكر Michel van Esbroeck (القس اليسوعي) الذي كان ينازع حق ميموني في التطرق للشخصيات المسيحية.

Simon Mimouni, ***"Réponse à Stephen J. Shoemaker, d'un vieux 'Scholar' à un jeune 'Scholar'"***.

وقد اشتهر شوماكر بكتابه حول الرسول محمد والذي يدعي فيه أنه توفي سنتين بعد تاريخ الوفاة الرسمي وأنه قاد بنفسه الهجومات الأولى على الدول المجاورة. والمثير للعجب هو أن شوماكر الذي يشكك في المصادر الإسلامية ويتبنى الأطروحات النقادة يعتمد على المصادر المسيحية بدون أدنى نقد. والجواب العملي على أطروحته هو أن تأخير زمن وفاة محمد يستلزم تأخير أحداث أخرى أو إلغاؤها: تاريخ وفاة فاطمة (بعد ستة أشهر من وفاة والدها)، تأخير خلافة أبي بكر أو إلغاؤها (لم تدم إلا سنتين وثلاثة أشهر)، تأخير خلافة عمر، الخ

Hassan Bouali :**Stephen J. Shoemaker**, The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam (Open edition)

[4] Antoine Borrut, ***De l'Arabie à l'Empire***.

[5] Antoine Borrut, *La construction de la continuité culturelle dans les débuts de l'islam*.
Colloque : « La Syrie omeyyade, un contexte pour le Coran ? / Umayyad Syria: A Context for the Qur'an ? »
Du 2 juin 2021 au 4 juin 2021. Université de Strasbourg (web-télé)

[6] كون الشهادة كاملة نقشت لأول مرة على النقود التي تعود إلى عصر عبد الملك لا يعني أنها لم تكن موجودة بهذه الصيغة من قبل، لأن الوجود ليس مقترنا بالظهور. وإذا كان عبد الملك هو من سن الصيغة الجديدة للشهادة، فإن السؤال الأهم الذي يطرح هو كيف فرضت هذه الصيغة في الركن الأول للاسلام، وكيف فرضت في التشهد وفي الآذان؟ وكل المراجع تجمع على أن الشهادة كانت موجودة في التشهد والآذان. وفي هذا رد على الأطروحة التي تقول أن شخصية محمد تعرضت للتهميش إلى أن جاء عبد الملك ليرد لها الاعتبار! فمن يذكر اسمه في كل آذان وفي كل صلاة لا يمكن أن يقال عنه أنه هُمش.

تمت فيها، حوالي سنة 850 (229 هـ)، عملية إعادة كتابة هائلة هدفها إضفاء الشرعية على الدولة العباسية ضدا على الأمويين والعلويين. لقد ألفت نصوص من أجل تأسيس وضمان بقاء هوية مشتركة؛ ولكي تتبوأ هذه النصوص المكانة المنوطة بها، كان من اللازم تحويلها إلى نصوص قديمة؛ وقد جرى ذلك بطريقتين: إعادة صياغة نصوص قديمة، أو تأليف نصوص جديدة. وذلك بواسطة عملية إستنطاق languaging[1] هي إعادة تسمية المؤسسات والممارسات بكلمات قرآنية.[2]

وهذا الكلام يتناقض مع ما أورده الباحث في مقاله، إذ أنه يشير إلى أن الحركة التي أدت إلى الإطاحة بالأمويين لم تكن هويتها العباسية واضحة، ما جعل الطالبيين يشعرون بأنهم خدعوا (ص 275). وهو يشير إلى كون هشام بن عبد الملك (105-125هـ) حاول فرض أرثوذوكسية دينية وسياسية مروانية تزامنت مع بروز منصب القاضي وتأسيس قضاء إسلامي[3]. وقد واجهت هذه المحاولات معارضة تجسدت في الخلاف حول مسألة "القدر". كل هذا في مناخ من الصراعات الداخلية للدولة الأموية بين فرعيها السفياني والمرواني، والقبلية بين كلب وقيس، والمذهبية ضد الخوارج... لكن الباحث يشير أيضا إلى قول البلاذري الذي يرجع انهيار الدولة الأموية إلى "إفلاسها الثيولوجي" (ص 272-275).

وهذا الكلام يشتمل على كثير من الخلط وانعدام الدقة. فهو خلط بين العصور: لأن الدولة الأموية الشرقية زالت قبل قرن (750 م) من السنة الرمزية 850 ميلادية، فما جدوى الصراع مع ميت؟ وخلط في الربط بين الحركات السياسية ومذاهبها: لأن الهوية المذهبية للعباسيين في بداية خلافتهم لم تكن واضحة، وبعض المصادر تقول أن المأمون كان شيعيا. وقد عرفت الدولة مرحلة معتزلية (والمعتزلة ليسوا بالسنة ولا بالشيعة، ومنهم من يميل إلى الشيعة ومن يميل للسنة) قبل الانقلاب المتوكلي (خلافة المتوكل بين 861-847م 241-232 هـ). وخلط بين المذاهب الفقهية والكلامية: فقد تزامنت نهاية الدولة الأموية مع بداية المذاهب الفقهية (الجعفرية، الحنفية، المالكية، الأوزاعية...)، إلا أن نشأة هذه المذاهب كان يخضع لتاريخية لا علاقة لها بالسياسة الأموية. والمذاهب الكلامية نشأت أيضا حسب تاريخية لا علاقة لها حصرا بالسياسة الأموية[4]، وإن وظفت الدولة الأموية بعض الآراء لصالحها. والقدرية بصفتها أول فرقة كلامية في الإسلام نشأت قبل العصر المرواني، وقد قتل معبد الجهني من قبل الحجاج (سنة 80 هـ)، وأمر عبد الملك بصلب جثته. كما قتل تلميذه غيلان الدمشقي (توفي سنة 106هـ) (درسَ الفقه على يد الحسن البصري)[5].

وفي كلام البلاذري كثير من الصواب، وهو ينسف الأطروحة المروانية. إذ كيف يعقل أن تواجه الدولة المؤسِّسة للاسلام – حسب هذه الأطروحة – كل هذا الكم والكيف من المعارضات التي بلغت ذروتها في عصر عبد الملك والحجاج، في حين أنها تمتلك العقيدة التي بإمكانها توحيد غالبية المسلمين تحت لوائها، وهو خير ضمان لاستمراريتها؟ والحاصل أن خطأ بوروت وغيره يكمن في عدم التمييز بين التاريخية السياسية والتاريخية الدينية والثقافية. فقد كان عصر الأمويين عصر اختمار الثقافة العربية الإسلامية (عصر التدوين عند طرابيشي)، وهو اختمار كان سيحدث مهما كانت الدولة الحاكمة أو سياستها. وأعقب عصر الاختمار عصر "تأصيل الأصول" (عصر التصنيف عند طرابيشي) وقد برز في بداية العصر العباسي، وهو نفسه يخضع لتاريخية مستقلة عن التاريخية السياسية التي من المؤكد أنها تؤثر عليه لكنها لا تخلقه من العدم. ولهذا إذا كان من المطلوب تحديد فترة ل "إعادة الكتابة الهائلة"، فهذه الفترة لن تكون إلا الفترة المخضرمة بين أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي. وهو بدون منازع عصر المعتزلة في الكلام[6]، وعصر نشأة غالبية المذاهب الفقهية، وبداية التأليف في تفسير القرآن (تفسير مجاهد بن جبر (104-21هـ)، وتفسير مقاتل بن سليمان (80؟ - 150هـ) (وهو ينتمي للمذهب الزيدي)، وبداية محاولات جمع الحديث. وهو عصر الشخصيات التي أوردها أدونيس في جزء "تأصيل الأصول" من كتابه **الثابت والمتحول**. وقد قسمها إلى الشخصيات التي ساهمت في "تأصيل الاتباع أو الثبات"، وهي في "تأصيل الأصول الدينية السياسية": الشافعي (204-150 هـ)؛ وفي "تأصيل الأصول البيانية": الأصمعي (216-123 هـ)، والجاحظ (159- 255هـ). وفي "المنهج التجريبي وإبطال النبوة": ابن المقفع (142-106هـ)، ابن الراوندي (212هـ/827م –298هـ/ 911م)، جابر بن حيان (101- 197هـ)، محمد بن زكرياء الرازي (313-250هـ)؛ وفي "الابداع والحداثة في الشعر": أبو نواس (198-145هـ)، أبو تمام (231-188هـ)[7]... ويمكن أن نضيف في مجال الفلسفة الفيلسوف الكندي (256-185 هـ).

إن هذه الأسماء ليست إلا عينة من الشخصيات التي ساهمت في بناء شتى مجالات الثقافة العربية الإسلامية، وهي مختلفة، بل متناقضة، من حيث توجهاتها الفكرية؛ ولا يمكن بأي حال من الأحوال القول بأن هذا الإنتاج كان كل غرضه

---

[1] أقترح هذه الترجمة لأني لم أجد ترجمة في القواميس. وهذا المصطلح يرمز إلى السيرورة المتساوقة للتطور المتواصل لشخصيتنا ولممارساتنا اللغوية، طوال تفاعلنا مع العالم وإعطائنا دلالات له، بمعنى أننا نُنْطِق العالم الذي نعيش فيه.

[2] والملفت للانتباه هو أن الباحث يزعم تقديم تحليل للثقافة العربية الإسلامية دون أن يعود إلى مؤلفاتها، إذ أن المرجع العربي الوحيد المذكور في قائمة مراجعه هو تاريخ الطبري، ضمن ما يزيد عن المئة كتاب ومقال!

[3] ما أنشأه الخليفة عبد الملك بن مروان هو منصب «صاحب المظالم» للنظر في أحوال المتخاصمين في المشاكل العويصة التي يعجز عن حلّها القاضي. أما منصب القاضي فكان معروفا من قبل. وكان القضاة قبل نشأة المذاهب الفقهية يعتمدون على اجتهاداتهم الشخصية، ولما ظهرت المذاهب صار لكل مذهب قضاته.

[4] كان للصراعات السياسية دور في نشأة المذاهب الكلامية (الموقف من مرتكب الكبيرة، شروط الامامة. . .) إلا أنها كانت تطرح إشكاليات فكرية عامة: مسألة الحرية، خصال الحاكم. . . وهي حتى وإن وظفت من قبل مختلف الفرق السياسية فهي ليست مجرد أيديولوجية

[5] "و كان غيلان على صلة بالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، حيث عهد إليه برد مظالم من سبقه من أمراء بني أمية، فكان غيلان ينادي لبيعها للناس في المدينة و يقول: تعالوا إلى اموال الظلمة، تعالوا إلى أموال الخونة! وقد وصلت هذه الكلمات العنيفة إلى مسامع هشام بن عبد الملك - الذي سيصبح خليفة فيما بعد - فقال: هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه." (ويكيبديا)

[6] لم يظهر المذهب المنافس الأقوى لها إلا مع الأشعري (324-260هـ/ 936-874م)

[7] أدونيس، **الثابت والمتحول**، الجزء الثاني: تأصيل الأصول، دار الساقي، الطبعة العاشرة، 2011

إضفاء الشرعية على نظام سياسي ما. ومن بين الشخصيات السالفة الذكر شخصيتين عاصرتا خلافة المتوكل، وهما الراوندي والرازي، والتي لا يمكن بأي وجه كان توظيفها في مشروع "إعادة تأويل" محافظة للثقافة السائدة.
وما يمكن استنتاجه من كل ما سبق هو أن بوروت لا يعرف تاريخ الثقافة العربية الإسلامية جيدا، وما قاله حول إعادة الكتابة لا معنى له، واعتماده على الأطروحة المروانية أسقطه في قراءة أيديوجية فجة.

"اليهودية والقرآن"، مائير بار- أشير[1]. أهم ما ورد في هذا المقال أنه يجب قبول ما تورده المصادر الإسلامية حول كون المدينة كانت في الأصل مدينة رجال الدين الكوهانيم الذين كانوا يعيشون منغلقين على أنفسهم للحفاظ على ظروف الطهارة (ص 300). وأنه كانت في حي "السافلة" عدة مدارس ("بيت المدراس") كان يرتادها بعض الوثنيين. وكانت نساء المدينة ترسلن أطفالهن إلى عائلات يهودية لينشأوا فيها لأن اليهود كانوا قوم معرفة وكتاب. ومن بين الأنصار الذين درسوا في هذه المدارس زيد بن ثابت (ص 301). ومن بين الشخصيات اليهودية التي اشتهرت في الجاهلية السموأل وكعب الأحبار الذي اعتنق الإسلام؛ بالاضافة لشاعرتين، إحداهما غامضة اسمها سارة وأسماء بنت مروان التي قتلت لأنها اتهمت بهجاء محمد (ص 302-303). ويقول الباحث أن القرآن يستلهم التوراة بشكل انتقائي، خاصة الكتب الخمس الأولى Pentateuque والمدراش، لكنه يتجاهل كتبا أخرى. ويعد المدراش المصدر الأساسي للاسرائيليات (ص 306-311). ويشير الباحث إلى تشابه الشرائع الإسلامية واليهودية (ص 312..).
وحول هوية اليهودية التي عرفها المسلمون، يتساءل الباحث إن كانوا على صلة بجماعة دينية متجانسة أم بفرق نفذت عقائدها إلى الإسلام. ثم يقدم عرضا لمختلف النظريات في موضوع هذه المؤثرات؛ بعضها يقول أنهم القراؤون؛ وبعضها يقول الفرق اليهودية-المسيحية (الأبيونية والكسائية)، أو بعض النصوص المسيحية ذات المسحة اليهودية ومنها تعاليم الرسل Didascalie des Apôtres؛ أو التلموذ؛ أو آباء الكنيسة السريانية التي استمد منها القرآن القصص التوراتية. في حين أن بعض الباحثين يشكك في وجود فرق يهودية في الجزيرة العربية، ويدعي أن اتصال المسلمين معهم جرى في سوريا والعراق. (ص 332-334)

"الجماعات الدينية في الإمبراطورية البيزنطية قُبيل الغزو العربي"، موريل دوبييه وفانسان ديروش[2]. يبدأ الباحثان بالإشارة إلى أن التحول الحاسم الذي شهدته الإمبراطورية البيزنطية هو كون كل الجماعات صارت تتعين بهويتها الدينية، في حين أن الانتماء للامبراطورية كان هو السائد إلى حدود القرن الثالث. وهذا التحول سببه انقراض الوثنية جراء قوانين جوستنيان التي سنت في أواسط القرن الرابع والتي وضعت حدا لسياسة التسامح، وهجرة الفلاسفة الوثنيين [مدرسة أثينا] إلى الإمبراطورية الساسانية سنة 529 م (ص 331). ويقولان أن الوثني لم يبق حاضرا إلا في أوهام المسيحيين المنتصرين، إذ صاروا يرون الوثنية في التعلق بالثقافة الكلاسيكية، وفي أدنى مروق أو استعمال للسحر أو في بقايا الفولكلور الوثني. ولم يبق من المؤسسات والتعددية الديموقراطية إلا ما كانت تعبر عنه فرق السيرك، فكان الشعب والسلطة يتحاوران بشكل رمزي من خلال المسابقات الرياضية (ص 332).
أما اليهود فقد استمر نظام التسامح الذي كانوا يتمتعون به من قبل في الإمبراطورية الوثنية، لكنهم تحولوا إلى مواطنين من الدرجة الثانية. وصاروا يخضعون لمجموعة من القيود: منع بناء معابد جديدة، حرمانهم من الوظائف العمومية، قيمة أقل لشهادتهم في المحاكم، حثهم على اعتناق المسيحية، منع اعتناق اليهودية؛ وهي قيود تشبه ما فرض على الذميين في الدولة الإسلامية[3]. وقد ترتب عن هذا الوضع انفصال اليهود عن الثقافة المحيطة بهم، من مظاهره العودة للغة العبرية والتخلي على اللغة اليونانية. وازدادت الهوة التي تفصلهم عن المسيحيين عمقا باعتبارهم المسيحية دينا وثنيا نظرا لمكانة الصور والصليب وتركة القديسين reliques في طقوسها . (ص 333-334)
وبعد عرض لمختلف الفرق المسيحية وللنزاعات العقدية بينها (ص 335-347)، تطرق الباحثان للعقود الأخيرة السابقة لظهور الإسلام والتي تميزت بالحروب ضد الدولة الساسانية. وقد ترتب عن هذه الحروب انبعاث ل"المسألة اليهودية"، إذ أن اليهود تحالفوا مع الفرس الذين سلموهم السلطة في فلسطين، وتحولوا بدورهم إلى مضطَهِدين للمسيحيين الذين ردوا لهم الصاع عندما انهزم الفرس، وفرض عليهم هراقليوس سنة 632 اعتناق المسيحية.. ما جعل اليهود (أو بعضهم) يرحبون بالعرب، ويرون في انتصارهم هزيمة ل إيدوم (روما) ونهاية للعالم . وقد رأى أنستانس السينائي في بناء "كنيس العرب واليهود" (مسجد الصخرة) عملا معاديا للمسيحية، وانتقد المسيحيين الذين كانوا يعتقدون أنه معبد سليمان الجديد وأن الإسلام استمرار مقدس لليهودية (ص 348-351).
وقد أشار الباحثان في سياق المقال إلى كون بعض الفرق المسيحية المعارضة لبيزنطة استفادت من الوضع الجديد، ومن بينها الكنيسة النسطورية.
ويختمان مقالهما بالقول بأن المناخ العام كان يوحي بنهاية الكون، وأن كل شيء ممكن؛ وهذا ما سهل الطريق للغزو العربي، وإلى اعتناق الإسلام الذي لم يكن ينظر إليه على أنه دين مختلف، خاصة في البداية. (ص 354)

---

[1] Meir M. Bar-Asher, ***Le judaïsme et le Coran***.
[2] Muriel Debié et Vincent Déroche, ***Les communautés religieuses dans l’Empire byzantin à la veille de la conquête arabe***

[3] [لم يكن يمنع على الذميين تقلد مناصب رسمية في الدولة الإسلامية]

"المسيحيون في إيران الساسانية"، كريستيل جوليان[1]. نشأت الدولة الساسانية حوالي سنة 224 م، وكانت تمتد بين نهري الفرات والسند، ومن بحر قزوين إلى الخليج. وكانت الفرق المسيحية السريانية تعيش في محيط ثقافي تهيمن فيه المزدكية أو الزرادشتية، التي خلفها الإسلام. وكانت هذه الفرق المسيحية تتميز بتنوع عقائدها حول طبيعة المسيح. أكبرها كانت الكنيسة الشرقية الديوفيزية (الطبيعتان)، وإلى جانبها الكنيسة السورية الأرثوذوكسية الميافيزية، والروم الخلقدونيين (الملكية)، وغيرها من الفرق. وكانت كلها تواجه التيارت المرقيونية والمانوية.(ص 359)

وقد ابتدأ انتشار المسيحية في بلاد فارس في عصر الدولة الفرثية (القرن الثاني والثالث) التي كانت تتميز بتسامحها الديني (ص 360). وكان "كتاب قوانين البلد" المنسوب لبارديسان (196 م) أول قرينة تاريخية على تغلغل المسيحية في البلاد وتأثيرها على التقاليد الوثنية للسكان، إذ تخلوا على الارتباط بالمحارم، وعلى ترك جثث موتاهم للكلاب، وعلى تعدد الزوجات، ووضع في عربايا Hatra (مملكة الحضر) إطار قانوني لمحاكمة جريمة السرقة التي كانت عقوبتها الصلب من قبل (ص 362). وقد انتشرت المسيحية عبر الطرق التجارية المتجهة نحو الشرق، وكان للدعاة ارتباط بعالم التجارة العَلماني (ص 363). وقد تعرض المسيحيون لعمليات التهجير القسري نحو الشرق التي أدت إلى انتشار جماعات مسيحية في البلاد الخاضعة للامبراطورية الفارسية. وكان الهدف من وراء ذلك الاستفادة من معارفهم ومهاراتهم. فكان التمازج الثقافي من خصائص مجتمعات العالم الإيراني، بما فيه التعددية اللغوية (يونانية، سريانية، بهلوية...) (ص 264-267).

وكان للعلاقات بين الدولتين الفارسية والبيزنطية تأثيرها على وضع المسيحيين الذين كانوا متهمين في ولائهم. لكن الوضع تغير إثر القطيعة العقدية التي حدثت بعد مجمع خلقيدونية بين الكنائس الشرقية والغربية، والتي صارت تتهم بعضها البعض بالهرطقة (ص 268-270).

ويخصص الباحثان بابا للتنظيم الكنسي، وبابا لاستقلالية الكنيسة إزاء الدولة الساسانية على المستويين التنظيمي والقضائي والجبائي (صدقات الاتباع) (ص 371-377). وبابا للخلافات العقدية بينها حول طبيعة المسيح (ص 377-379). وحول علاقة المسيحيين بالسلطة، يقول الباحثان أن كثيرا من المسيحيين كانت لهم وظائف في جهاز الدولة. وقد تخرج من دير قونا أجيال من "الكتاب" الذين اشتغلوا في الإدارة الإسلامية (وبعضهم أسلم). وكانت هذه الكفاءة في ميدان الكتابة وسيلة للكنيسة لاظهار تفوق المسيحية على المزدكية وعلى الإسلام (ص 380-381).

ثم تطرقا للرهبنة ولدورها في انتشار المسيحية؛ ولدور مسيحي بلاد فارس في نشر المعرفة والذي استمر في الدولة الإسلامية. والخلاصة هي أن الجماعات المسيحية في بداية الدولة الإسلامية كانت منظمة ومتعددة ومتجذرة في طول بلاد فارس وعرضها؛ وكانت تتميز بإشعاع روحي وثقافي ودعوي، استمر للقرنين التاليين. (ص 386-387)

"المسيحية الاثيوبية"، مانفريد كروب وغيوم دي[2]. أُضيف المقال للكتاب نظرا لدور اثيوبيا، وخاصة مملكة أكسوم، في فهم نشأة الإسلام، نظرا لتأثيرها الكبيرعلى جنوب الجزيرة العربية وعلى بدايات الإسلام (ص 394). وجل المقال يتناول نشأة المسيحية في اثيوبيا وخصائصها، لكنه لا يحسم في مسألة التأثير المباشر للمسيحية الاثيوبية بسبب عاملين وهما: فقر الدراسات حول هذا الفرع من المسيحية، وصعوبة تحديد خصوصية هذا التأثير لأنه قد يكون من مصادر سريانية وأرامية (ص 411-412). وما هو مؤكد هو المصدر الأثيوبي لبعض المصطلحات القرآنية (الجبت، إنجيل، جهنم، أعراف، حزب، مشكاة، منافق، نبتهل...). (ص 413-416)

"التيارات "اليهودية-المسيحية" والمسيحية الشرقية في العصر القديم المتأخر"، يان فان ريث[3]. يبدأ المقال بالتنبيه إلى أنه من الخطأ حصر مصادر الإسلام في تيار ديني واحد حتى ولو تعلق الأمر باليهودية-المسيحية، الكسائية، المانوية أو غيرها. لأن الإسلام الناشئ كان محل مؤثرات عديدة متعددة الآفاق. مع الملاحظة أن مفاهيم مثل "اليهودية-المسيحية" حديثة العهد، من وضع باحثين في اللاهوت وفي تاريخ الأديان، لكنها كانت مجهولة في العهد القديم المتأخر. وهذا ما يطرح مسائل دقيقة. (ص 427)

من هذه المسائل أن مصطلح "اليهودية-المسيحية"[4] يطلق على الكنيسة البدائية التي حافظ أعضاؤها على الشريعة الموسوية، إلا أن المصادر حول بدايات الكنيسة "هزيلة جدا" (باستثناء الأناجيل) نظرا لكون المسيحية كانت حركة سرية لعدة قرون. وأول مؤرخ للكنيسة يمكن الاعتماد عليه هو **يوسابيوس القيصري** Eusèbe [265-339]، كاتب سيرة قسطنطين. وقد حكى تاريخ المسيحية ابتداء من العصر الرسولي [ما بين 30 و100م]، لكننا نجهل مصادره. وقد عرفت المسيحية في بدايتها مسارين: انتشار في محيط مدني متأثر بالهلينية، وفي مقابله الكنيسة الأورشليمية التي غابت عن الأنظار بعد سقوط أورشليم سنة 70-71م. إلا ما ذكره يوسابيوس عن كونها التجأت إلى منطقة إربد (طبقة فحل) Pella على الضفة الشرقية لنهر الأردن، دون وجود أي دليل أركيولوجي على ذلك. وقد نسج بعض الباحثين نظريات بناء على هذا الحدث لافتراض علاقة بين مصادر المسيحية في سوريا والتيارات المعمدانية على ضفاف الأردن المرتبطة بدورها بتراث قمران ويحيى المعمدان؛ والتي عاودت الظهور لاحقا في جماعات مثل الأبيونية والكسائية والمندائية (ص 428). إلا انعدام القرائن تجعلنا لا نعرف شيئا عن الوجود اليهودي-المسيحي في أورشليم أو في ضفاف نهر الأردن أو في الصحراء اليهودية

---

[1] Christelle Jullien, ***Les chrétiens en Iran sassanide***

[2] Manfred Kropp et Guillaume Dye***, Le christianisme éthiopien***

[3] Jan M. F. Van Reeth, ***Les courants « judéo-chrétiens » et chrétiens orientaux de l'Antiquité tardive***

[4] يطلق هذا الاسم أيضا على التراث اليهودي المسيحي بصفة عامة

أو العربية. ولا وجود لمعلومات موثوق بها حول وجود الكنيسة البدائية أو اليهود أو المسيحية أو اليهودية-المسيحية في بلاد العرب في عصر محمد. والقرآن هو المصدر الوحيد الذي يمكن أن تبنى عليه الاستمرارية المحتملة مع هذه التيارت، لكن هذا يسقط المسألة في برهان دائري. (ص 430)

وفي ما يتعلق **بالأبيونية والكسائية** يقول أن بعض الباحثين يزعمون استمرارية مباشرة بين الأسينين والأبيونية، في حين أننا لا نعلم إلا القليل حولها. وكان الأبيونون يدينون بالعقيدة المُوَّحِدة المطلقة لإله إسرائيل، إلا أنهم لم يكونوا وحدهم الذين يدينون بذلك. وكانت للمسيح مرتبة ثانوية، إذ كان في البداية مجرد إنسان ارتقى إلى مرتبة المسيح عند تعميده؛ وكان يبجل أنه آدم الجديد والنبي في أرقى درجاته. ويذكر إيبيفانيوس Epiphane أن الأبيونيين لم يكونوا يقيمون الافخارستيا (القربان المقدس) إلا مرة واحدة في السنة. وهي طقس لا وجود له في الإسلام. وأول من ذكر الابيونيين هو القديس إيرينيوس وبعده أورجينس ويوسابيوس ثم إيبفانيوس الذي يقدم أفضل وصف لهم، وهو ينسبهم إلى الأنكراتية[1] encratisme التي كان تاتيان السوري (أو طاطيانوس الآشوري) أبرز ممثليها (ص 431-432). أما الكسائي، وهو يهودي اعتنق المسيحية، وهو مؤسس **الكسائية** بصفتها فرقة يهودية-مسيحية معمدانية كانت تتتبع الشريعة العبرية بشكل صارم؛ وكانت قبلتهم أورشليم كما هو شأن المسلمين في البداية. وكان من أعضائها فاتك والد ماني. وكان الانجيل الوحيد المعمول به عند الفرقة الأبيونية هو إنجيل متى، لكنه مختلف عن الانجيل القانوني (المرسم). ومن المحتمل أنهم راجعوا الانجيل المحرف لمتى الذي كان معمولا به عند فرقة النصارى، وهي أيضا فرقة يهودية-مسيحية. وما تجدر الإشارة إليه هو أن ميلاد المسيح في الإسلام قريب من رواية إنجيل متى المزعوم (ص 433-434). كما توجد عناصر من الكسائية والكتب الكليمانتية المزعومة[2] pseudo-clémentin في الإسلام، منها "اكتمال الوحي" و "خاتم الأنبياء" (ص 435).

والإسلام يتضمن العديد من العناصر اليهودية، والتي لا يحتاج تفسيرها إلى فرضية امتداد تأثير الجماعات اليهودية-المسيحية الأولى إلى شمال الجزيرة. بل يمكن إرجاع هذه العناصر إلى الكنيسة السريانية التي نشأت بداية من أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث. والتي تكونت من العديد من اليهود المحليين الذين اعتنقوا المسيحية، وهذا ما يفسر ضآلة الطابع الهليني واليوناني-الروماني فيها. في حين يبرز التأثير اليهودي في التفسير السرياني للكتاب المقدس، وهو أشبه للمدراش [التفسير] اليهودي منه لتفاسير آباء الكنيسة. وفيها وجد القرآن مصادره الأولى. كما أن الطابع المُتهود للمسيحية السريانية يحمل وجها نبويا يتمثل في مقولة "النبي الحق" والتي تمثل عودة للتراث التوراتي السابق السابق للرُّؤى pré-apocaliptique (لأن الرؤيا تدخل التاريخ في النبوة، وهذا تأثير هلنستي). (436)

وقد انتشرت في الشرق الأوسط نزعة نبوية، وصار "الأنبياء" يتبوؤون منزلة أعلى من الأساقفة والقساوسة. وكان مارقيون يدعي أنه الباراقليط الذي تشخص من قبل في الرسول بولس. وهذه العقيدة تشبه الوصية عند الشيعة. وفي القرآن يوجد تماهي بين محمد والبراقليط. (ص 437)

ويرى الباحث أن البحث عن المؤثرات اليهودية والمسيحية في المناطق التي ظهر فيها القرآن والإسلام يجب أن ينظر نحو المناطق التي هاجر إليها العرب في سوريا والعراق لأنهم كانوا يتحكمون في طريق التجارة التي كانت تربط الهند بالامبراطورية الرومانية. وقد أسسا دولتين في المنطقة وهما الدولة اللخمية والدولة الغسانية، وكلتاهما مسيحية. وكانت للدولة اللخمية علاقات مع اليمن. وكانت اللغة الدينية في الحيرة هي السريانية لكن الثقافة كانت عربية-سريانية. وقد عرف جنوب الجزيرة العربية حضورا لليهودية والمسيحية والتي من المحتمل أنهما وردتا من مملكة الحيرة وبلاد ما بين النهرين عموما؛ وهذا ما يفسر الطابع المزدوج للمأثرات، وإن كان طابعها الغالب نسطوري مع مؤثرات مونوفيزيقية ومانوية ستظهر لاحقا في الإسلام. (ص 439-441)

وقد كانت الأدبيات المسيحية الشرقية تتميز بطابعها الهامشي والمنحول والسري، إذ أن مكتبات الأديرة السورية احتفظت بنصوص أصلية وترجمات لرُؤى يونانية أفلتت لرقابة الدولة لأنها كانت سجالات ودعاية معادية لها (وقد وظفت في ما بعد ضد الحكم الإسلامي)؛ وهذا مصدر الصعوبات التي يواجهها من يحاول البحث عن مصادر النص القرآني. ولكن تأثيرها على الأجزاء القديمة للقرآن كانت كبيرة، ومن هذه المؤثرات: النظرة الألفية millénariste للتاريخ التي تترقب النهاية القريبة للعالم؛ وفكرة الهجرة التي تسبق آخر المعارك ضد قوى الشر، والتي كانت حاضرة في الرؤى الإيرانية والمسيحية (ومنها المونتانية).[3] (ص 445)

وقد قام الرهبان بدور كبير في تطور الكنيسة والأدب السرياني، ومن يقول رهبان يقول التراتيل القائمة على المجاوبة antiphonie. وليس من قبيل المصادفة أن تكون المزامير Psaumes (المسماة زبور في القرآن) (والإنجيل) هو الكتاب الوحيد من الكتب المقدسة المذكورة في القرآن[4]. وقد كان كثير من الكتاب السريانيين، مثل إفريم (توفي 373م) ويعقوب السروجي (452-521م)، شعراء كبار، وكانوا بارعين في جنس اسمه المِمْرا يستعمل لنشر العقيدة حفظا. وهو

---

[1] الأنكراتية فرقة مسيحية تتميز بنزعتها الصوفية الغالية وكانت قريبة من الغنوصية والمارقيونية

[2] من الأناجيل المنحولة المنسوبة إلى "البابا" الثالث كليمون الروماني (ص 435)

[3] نهاية العالم ترد في كل سور القرآن من خلال حقل معجمي ودلالي واسع يشمل العديد من الكلمات والتعابير. وهذا الحقل أوسع في الآيات المكية، في حين أنه يرد غالبا في الآيات المدنية في الحقل الدلالي ل"الآخرة". ولهذا من الخطأ القول أن قرب يوم القيامة فكرة تعود حصرا إلى الآيات المكية. وحول الموضوع يمكن الرجوع إلى البحث التالي: **"يوم القيامة، دراسة في القرآن الكريم"** إعداد الباحثة : د.خديجة حمادي العبد الله (AJSP) Arab Journal for Scientific Publishing
وتوقيت الساعة يخضع للزمن الإلهي وليس للزمن البشري ("قريب" في الزمن الإلهي قد يعني عدة آلاف من السنين)
أما الهجرة النبوية فهي ذات أسباب ظرفية محضة لا علاقة لها بالعقيدة الاسلامية

[4] وهذا خطأ مزدوج لأن القرآن يذكر صحف إبراهيم والتوراة والزبور والانجيل؛ والزبور في القرآن أنزل على داود

الجنس من الكلام الموزون الذي نجده في القرآن (ص 445-446). وقد اقتبس المسعودي في كتابه **مروج الذهب** كثيرا من الكتاب السرياني **كهف الكنوز** [يُسمى أيضا *كتاب* اللؤلؤ الخفي]. (ص 447)

وفي باب حول موضوع المونارکية (الملكية)[1]، يعرض الباحث لخلاف الفرق المسيحية حول طبيعة المسيح. ويظهر في هذا السجال دور العناصر اليهودية أو المتهودة أو اليهودية-المسيحية الذين أثروا في عقائد مسيحيي الشرق وفي الهرطقات التي صاحبتها. وقد وُجد تيار في بداية المسيحية كان يرى أن التعالي الإلهي يستلزم وحدانية خالصة، ولهذا فإن مرتبة المسيح المسيح أدنى من مرتبة الأب، وهي العقيدة المونارکية التي كان آباء الكنيسة يرون فيها عقيدة يهودية. وهذا المفهوم للألوهية ذو طبيعة شرقية ينتمي للأرضية المشتركة السامية والعربية، وهو يختلف عن لاهوت المؤلفين اليونان وآباء الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية، وهو لاهوت مَشَائي أساسا. بمعنى أن الألوهية قابلة للتحليل و"التشريح"، في حين أن الألوهية عند الشعوب السامية غير قابلة للتعريف[2]. (ص 450-454)

ومن الخصائص المشتركة للمسيحية الشرقية والإسلام غياب الخطيئة الأصلية. والإسلام يختلف جذريا عن المسيحية الغربية في كل ما يترتب عن الخطيئة الأصلية من قابلية للخطيئة peccabilité والتوبة والشعور بالذنب. (ص 457-458)

المانوية: دراسات راهنة، ميشيل طارديو[3]. وبما أني تناولت المانوية بتفصيل في الملحق السابق، فقد انتقيت من المقال إلا ما يفيد العلاقة بالإسلام مباشرة. وحول حضور الكتب المانوية في الثقافة العربية-الإسلامية يقول الباحث أنه كان بإمكان غير المانويين الحصول عليها، وأن عبد الجبار (توفي 1025) يذكر بأن هذه الكتب كانت تباع علانية في الأسواق. أي أن كتب المانوية كانت متداولة حتى بعد القمع الذي تعرضت له تحت خلافة المهدي (782-785). وأن البيروني (توفي 1050)، الذي كان يقطن خوارزم، استطاع الحصول على كل أعمال ماني وقام بتلخيصها. وما يمكن استفادته هو الحضور المادي للمانوية في إيران في مرحلة أسلمتها، وفي الجزيرة العربية ما قبل الإسلام في قبيلة قريش، ومصدرها الحيرة. (ص 472-473)

وفي عصر زنبوبيا[4] كان التدمريون والمانويون يكتبون بالآرامية واليونانية، وكانت لديهم لغة مشتركة هي خليط من العربية والآرامية (ص 473). وكانت المانوية تحظى برعاية ملك الحيرة عمرو بن عدي وزنوبيا ملكة تدمر، وكانت اختها تنتمي لهم (ص 478-479). ويقول الباحث أن المانوية حسب قراءة المصادر الإسلامية لها (الماتريدي، ابن النديم، الباقلاني، عبد الجبار، الشهرستاني) كانت تميز بطابعها النبوي المتشخص وأخلاقها الزهدية المتمحورة حول الشهادة[5]، وهو ما لعب دورا إيجابيا في تقبل الإسلام في الأوساط المثقفة الإيرانية. (ص 480)

لقد كان هدف ماني هو التأليف، من جهة، بين سلسلة الأنبياء الممثلين للعصر القديم: أدم، شيث، أنوش، سام، أخنوخ، وبولس ممثل العصر الحديث؛ ومن جهة أخرى، سلسلة المؤسسين: بوذا، زرادشت ويشوع. ودور آخر الأنبياء يكمن في مراجعة النبوات السابقة وتأسيس الأمة الكونية الأخيرة. فهو نهاية لأنه يختم سلسلة النبوات، وهو بداية لأنه يفتتح العصور الجديدة التي لا نبوة جديدة فيها لأن كل النبوات قد تحققت بمجيء آخر النبوات. وهذا مفهوم للنبوة مستمد من الرؤيا اليهودية التي تنظر للتاريخ على أنه يحمل معالم الألوهية (كتابيا وشفويا). والخاتم فيها يرمز إلى السلطة النبوية المكلفة بجمع وتصديق الوحي... وفي المسيحية فإن هذا الدور منوط ب"قدس الأقداس"، الذي هو المسيح (الذي يلغي ويحقق ما سبقه). (ص وقد كان القرآن هو ذروة هذا التقليد: **"مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"** (الأحزاب، 40). لكن القرآن يرفض نعت "الأب" الذي أعطي لماني في التراث المانوي. (ص 486-487)

النصوص المنحولة اليهودية والقرآن، دافيد حميدوفيتش[6]. يقول الباحث أنه قبل القيام بمقارنة بين النصوص، يجب تقويم الحضور اليهودي في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وخاصة وجود نخبة عالمة مقارنة بما يدعى ب"المسلمين". وما توصلت إليه الدراسات الحديثة هو تنوع الجماعات التي كانت تنعت باليهودية، ولهذا يجب التمييز بين اليهود/اليهود juif/Juif (أحد الاسمين يبدأ بحرف كبير وهو يحيل للهوية العرقية والثاني يحيل إلى الديانة)، يهوداني judien (يدين بديانة منطقة يهودا) ويهوداني Judien (من منطقة يهودا)، يهودي مسيحي، مسيحي متهود، ميال لليهودية، داعية، معتنق لليهودية، الذين يخشون الله[7] Craignant-Dieu... وهذا يعني وجود فسيفساء من والمعتقدات والطقوس يصعب تحديد هويتها الدينية بدقة... لكنه يوجد إجماع لدى الباحثين على كون النصوص المنحولة اليهودية لم تكتب في أوساط يهودية مقيمة في الجزيرة العربية. إلا أنه من المحتمل وجود علاقات وتواصل مع الأوساط اليهودية الفلسطينية، دون أن ندري هل هم يهود ربانيين

---

[1] **المونارکية** أو **الملكية** هو اللاهوت المسيحي الذي يؤكد أن الله واحد، على النقيض المباشر من الثالوث الذي يعرف الله كثلاثة أقانيم تتعايش متساوية في الجوهر واحدة في الوجود (ويكيبديا)

[2] لكن هذا التفسير لا يكفي ليجعل من اللاهوت المسيحي لاهوتا مشائيا لوجود فرق جوهري بين المحرك الأول والاله المتجسد

[3] Michel Tardieu, ***Le Manichéisme : recherches actuelles***

[4] يقول الباحث أن Zénobie هي الزباء بالعربية، لكن بعض المصادر تقول أن زنوبية غير الزباء

[5] …une prophétologie fortement personnalisée et une éthique du renoncement axée sur le martyre…

[6] David Hamidovic, ***Les écrits apocryphes juifs et le Coran***

ينبه الباحث إلى أنه ليس اختصاصيا في القرآن بل في الكتابات المنحولة اليهودية (ص 512)

[7] هذه التسمية تطلق على فرقتين : غير اليهود الذين يميلون إلى اليهودية والهاريديم اليهود المتشددين في تدينهم (ويكيبديا)

rabbinique أو غيرهم. وقد كان يهود يثرب متشبثين بطهارة أقرب إلى اليهودية الفلسطينية منها لليهودية البابلية. (ص 500-502)

والنصوص المنحولة هي مبدئيا كل النصوص التي لا تتضمنها الكتب الأربع وعشرون للتوراة العبرانية. إلا أننا لا نعرف هذه النصوص إلا لكونها استنسخت واحتفظ بها في الأوساط اليهودية والمسيحية، لأنها كانت تشتمل على تعاليم ثانوية أو مكملة للنصوص المرسمة. ولهذا فإن التمييز بين النصوص المرسمة والمنحولة كانت مسألة غير مهمة قبل العصور الحديثة (ص 503-504). وقد احتفظت هذه النصوص بالتقاليد اليهودية لنهاية العصر القديم والقرون الوسطى. وهي تمكننا من معرفة مخيال الأوساط التي ظهر فيها القرآن بصفة دقيقة، إلى جانب كتابات وتقاليد الأوساط اليهودية والمسيحية في الجزيرة العربية. إلا أن نعت هذه النصوص بأنها يهودية أو مسيحية مسألة موضوع نقاش بين المختصين. والقرآن نفسه لا يعطي قرائن تسمح بنسبة فكرة ما إلى مصدر أو آخر، خاصة وأنه يجمع بينهما تحت اسم "أهل الكتاب". كما تواجه هذه العملية أربع صعوبات، وهي: 1) كون النص المنحول لا يمتلك شكلا موحدا [بسبب مراجعة وتعاليق النساخ]؛ 2) ضياع النص الأصلي بسبب منعه فلم تبق منه إلا ترجمات؛ 3) تماهي النص المنحول مع النص الأصلي لأنه يظهر على شكل إعادة قراءة تساير الأصل؛ 4) من المحتمل أن الأوساط التي ألف فيها القرآن كانت تنسب نصا يهوديا للمسيحية والعكس. (ص 509-510)

وقد تجلت هذه الصعوبات عندما انتقل الباحث إلى مسألة الربط بين النص القرآني وما سبقه من النصوص. إذ أنه لم يستطع الوصول إلى خلاصات قاطعة، فبقيت محاولاته في نطاق المظنون به. وهذا ما اعترف به عندما صرح بصعوبة مقارنة القرآن بالكتابات اليهودية المنحولة (ص 525)؛ وعندما قال بأن القرآن يزيح الأخبار عن سياقها ليدمجها في سياقه الخاص، ما يجعل مسألة الربط بينه وبين ما سبقه أمرا صعبا (ص 529). وما يمكن قوله هو أن القرآن يتضمن في كثير من الأحيان نصوصا ضمنية sous texte ذات مصادر يهودية، قد تكون مرت عن مصادر مسيحية؛ إلا أن تحديد هوية هذه المصادر صعب (توراة أو إناجيل أو نصوص منحولة). (ص 531)

النصوص المنحولة المسيحية والقرآن، ريمي جونيل[1]. يتطرق الباحث إلى مجموعتين من التوازيات، بعضها معين، وبعضها يصعب تحليلها. من التوازيات المعينة، قصة مريم وطفولة يشوع، والتي يحيل فيها القرآن إلى نصوص مؤلفة في القرن الثاني باليونانية. أهمها "إنجيل يعقوب الأولي" Protévangile de Jacques، وإنجيل الطفولة لطوماس المزعوم (عرف أيضا باسم تاريخ طفولة يشوع)؛ ويمكن إضافة نص باللاتينية من القرن الثاني عُرف ب"المصدر الخاص" Spécial Source، ومن المحتمل أنه يطابق "الكتاب المنحول حول ميلاد المخَلِّص، وعلى مريم والقابلة". ويسرد الباحث نصوص أخرى (ص 542-543)

ومن النصوص التي يصعب تحليلها تلك التي تتميز بطابعها التلميحي، ومنها قصة يشوع وطائر الطين (آل عمران، 49 ؛ المائدة، 110). أما حادثة صلب يشوع فإن الاشكال لا يأتي من التلميح بل من غموض النص (النساء، 156-158)[2]. وأن القرآن يعكس النظرة الدوسيتية في المسألة. في حين أن كورنيليا هورن قاربت في أحد مقالاتها بين الرواية القرآنية و"أعمال يوحنا" Actes de Jean وهو نص يعود إلى بداية القرن الثاني؛ وفي مقال آخر تقول أن الواسطة هي المصادر المانوية. (ص 546-547)

لكن المشكلة تكمن في أن النصوص المنحولة المسيحية غير مُحددة الهوية بشكل دقيق ومتأرجحة ومختلفة من طبعة لأخرى (ص 547). ولم تحفظ بشكل جيد، بحيث أن بعضها لم يبق منه إلا شذرات. ومن بينها الأناجيل اليهودية-المسيحية (إنجيل النصارى، إنجيل الأبيونيين، إنجيل العبريين) التي يطرح فقدانها كثير من الإشكالات للباحثين لأنها قد تكون مصادر ثمينة لفهم القرآن. لكن هذه النصوص المنحولة استمرت على شكل أدب حي، بمعنى أن مضمونها في تحول مستمر حسب الأوساط التي تستعملها. وهذا الطابع الحي للأدبيات المسيحية المنحولة يشكل فخا في طريق الباحث، نظرا لأن النصوص التي كانت منتشرة في مرحلة تأليف القرآن ليست نسخا مُخْلِصة لصيغها السابقة بل نسخ متغيرة من حيث الشكل والمضمون. ولهذا فإنه من الخطأ الاعتماد على مخطوط واحد. والحاصل أنه إذا كان القرآن يشهد على الانتشار الواسع للتقاليد التي ينقلها، إلا أن الغموض الذي يلفها يُصَعِّب كل محاولة لأعادة تكوينها بشكل دقيق. (ص 549-552)

وينبه الباحث إلى عامل مهم يتعلق بالعلاقة بين التراث المسيحي والإسلامي. إذ أن المُسلم به هو أن التراثين اليهودي والمسيحي سابقين للإسلام، إلا أن الحاصل أعقد من هذا. وعلى سبيل المثال قصة عيسى الذي تكلم في المهد، كما أوردها القرآن: آل عمران، 41؛ مريم، 29-33؛ المائدة، 110. إذ كثيرا ما ذُكر من بين مصادر هذه الآيات الترجمات العربية ل"التاريخ السرياني لحياة مريم"، إلا أن الباحث يوافق بول بيترس Paul Peeters الذي يلاحظ أن الفقرات التي تذكر هذه القصة (وهي الفقرات 34 و35 و36) أضيفت لاحقا إلى الكتاب من قبل النساخ. وهذا يعني أن المصدر المسيحي هو

[1] Rémi Gounelle, ***Les écrits apocryphes chrétiens et le Coran***

[2] تختلف الترجمات حول "شُبه لهم" . الباحث يستشهد بترجمة بلاشير التي تقول mais que son sosie a été substitué؛ ويشير إلى أن بلاشير يلاحظ في الهامش أن القرآن لا يقول "شبيه" sosie، وأن الآية تقول حرفيا « il lui fut ressemblé pour eux » ؛ وفي ترجمة بيرك mais l'illusion les en a possédés؛ وفي ترجمة كازيمرسكي un individu qui lui ressemblait lui fut substitué؛ وفي ترجمة سامي الديب mais il leur a semblé . وأقرب الترجمات للنص الأصلي ترجمة سامي الديب وبيرك الذي يقول أن القاسمي أفرد ما لا يقل عن سبعين صفحة لشرح هذه الآية. ويضيف الباحث أن جابرييل سعيد راينولدس يلاحظ أن بعض المترجمين لا يجعلون من يشوع فاعل الجملة بل الصلب، وأن الترجمة يجب أن تكون « Mais c'est ainsi qu'il leur a été fait voir »

الذي نقل عن القرآن (ص 558-559). ولهذا نبه الباحث من قبل إلى ضرورة توسيع النظرة لتشمل التفاعل المحتمل بين التراث المسيحي والإسلامي والبوذي، ومقارنة الرواية القرآنية بالروايات البوذية حول ميلاد بوذا. (ص 557)

النصوص الرُّؤوية السريانية، موريل دوبيي[1]. في البداية تنبه الباحثة إلى عدم وجود علاقة خطية (مباشرة) بين القرآن والمصادر اليهودية والمسيحية الخارجية، أو مع المصادر الوثنية الداخلية. وبما أنه أول نص أدبي مكتوب بالعربية، فإنه من غير الممكن مقارنته بنصوص عربية سابقة أو معاصرة له. والمصادر التي يمكن الاعتماد عليها لمعرفة السياق الذي ظهر فيه هو المخطوطات القرآنية القديمة والأدبيات الدينية للعصر القديم المتأخر، إضافة إلى النقوش الصخرية المتعددة اللغة في الجزيرة العربية. وتحتل المسيحية المكتوبة باللغة السريانية مركز الصدارة في هذه المصادر، والتي من المؤكد أنها نقلت تأويلات وتفاسير إلى العالم العربي. ومن الأفضل القول بالانتقال وليس بالتأثير لأنه من الصعب تحديد علاقة مباشرة بين القرآن والنصوص القانونية أو المنحولة. (ص 571-572)

وحول العلاقة بين الرؤيا والأخروية، تقول الباحثة أن كل أخروية ليست بالضرورة رؤيوية لأنها قد تتضمن بعدا أخلاقيا غير زماني (أي دون "ساعة" محددة لنهاية الكون)، كما هو الحال في القرآن. (ص 575). وتنقسم الرؤى إلى صنفين: الصنف الأول لا يتضمن صعودا إلى السماء؛ على عكس الصنف الثاني. وكلاهما ينقسم إلى ثلاثة فروع حسب مضمونها الأخروي: وهي أ) رؤى تاريخية فيها مراجعة للتاريخ، ب) رؤى تتضمن أخروية كونية أو سياسية، ج) رؤى تخص أخروية شخصية فقط. وجل الرؤى السريانية هي من الصنف الأول والفرع الأول، أي أنها رؤى تاريخية دون صعود إلى السماء. (ص 576-577)

وبما أن جل المقال يتحدث إما عن الرؤى المترجمة إلى السريانية أو الرؤى المسيحية السريانية المعادية لحكم المسلمين وهي ليست معاصرة للقرآن، فإني سأكتفي في هذا العرض بالفقرات التي ورد فيها ذكر لأثر كتب الرؤى في القرآن، وهي في الواقع قليلة. منها **كتاب دانيال** الذي كانت رؤاه نموذجا للعديد من الرؤى الأخرى، والذي مد الرؤى اليهودية والمسيحية والإسلامية بعدة صور، منها صور الحيوانات والقرون، والريح العاتية، والحساب بأسبوع السنوات (أي سبع سنوات، كل سنة تساوي أسبوع). (ص 588). ومن الشخصيات التي كانت لها مكانة هامة في تراث المسيحية الشرقية شخصية **الاسكندر الكبير** (المقدوني)، وكان ذلك في سياق الصراع بين الروم والفرس. وهو ما وجد صدى في سورة الروم (ص 597). وتتشابه قصة الاسكندر السرياني مع "ذو القرنين" القرآني في كونه وصل إلى منتهى الأرض وبنى سدا ضد يأجوج ومأجوج. تتبع ذلك في الروايتين نهاية الكون وعذاب الظالمين. (ص 602)

الرؤى الإيرانية، فرانتز جروني[2]. ينبه الباحث في بداية المقال أنه سيتناول علاقة الرؤى الإيرانية بالقرآن بطريقة غير مباشرة (ص621). وبعد عرضه لتاريخ هذه الرؤى، يختم مقاله قائلا أن احتمال وجود تأثير للرؤيا الإيرانية التي تنتمي إلى الأخروية الزرادشتية في القرآن ضعيف، لأن الأخروية القرآنية هي قبل كل شيء أخروية يهودية-مسيحية. لكن الرؤيا الإيرانية كانت حاضرة في الحياة الدينية التي واجهها المسلمون عند استيلائهم على البلد. وفي المقابل، وتحت تأثير هذه الصدمة، تمت عملية إعادة كتابة للرسالة السياسية والرؤيوية الزرادشتية. وقد تركت بعض أوجه الأخروية الإيرانية آثارها على الإسلام في النظرة إلى الآخرة وفي المسيانية الشيعية. (ص 643)

القرآن ومحيطه القانوني، دافيد س. بويرس[3]. رغم أن القرآن ليس كتاب قانون إلا أنه يشتمل على حوالي خمسمئة آية تتناول المسائل القانونية والأخلاقية. ولهذا يجب السؤال عن علاقة القرآن بمحيطه القانوني (ص 650). ومن هذه القوانين تلك التي كانت سائدة في الجزيرة العربية والتي أكدها القرآن أو غيرها أو ألغاها (ص 651). ومنها أيضا القوانين البيزنطية والساسانية والقوانين اليهودية والمسيحية (ما يسميه بحلبة الجبال Arène des montagnes)، والقانون العرفي الآرامي[4].

(أوردت المقالين التاليين في باب سابق لأسباب منهجية، وهما: البحث في المخطوطات القرآنية في الغرب، فرانسوا ديروش، والمخطوطات القرآنية القديمة، إليونور سيلار)

قرآن الصخور، فريدريك امبير[5]. تقع الأماكن التي اكتشف فيها أكبر عدد من النقوش الصخرية على مستوى الشرق الأدنى والجزيرة العربية على طول محورين: محور شمالي يمتد من تدمر في سوريا إلى العقبة جنوب الأردن، والمحور الثاني يمتد حسب خط من الشمال إلى الجنوب وهو يتبع الطرق التجارية القديمة التي كانت تمر عبر الحجاز إلى اليمن.(ص 742-743). إلا أن تزمين هذه النقوش يطرح مسائل شائكة، لأنه من ضمن آلاف النقوش لا توجد إلى ستة وثلاثون مُؤرَّخة. ومن بين المئة واثنى عشر التي تتضمن مقاطع من القرآن لا يوجد بينها إلا اثنين وثلاثون مؤرخة؛ نصفها يعود إلى القرن

[1] Muriel Debié, ***Les apocalypses syriaques***

[2] Frantz Grenet, ***L'apocalypse iranienne***

[3] David S. Powers, ***Le Coran et son environnement légal***

[4] مما ينفرد به القرآن، حسب الباحث، بالنسبة لهذه القوانين هو حق المرأة في ميراث زوجها. وفي قانون جوستنيان ترث المرأة الفقيرة التي لا صداق لها (ص 672-673)

[5] Frédéric Imbert, ***Le Coran des pierres***

الأول الهجري/السابع الميلادي. منها نقش مؤرخ بشكل مضاعف، إذ أنه يذكر سنة 24 هـ /644 م ووفاة الخليفة عمر ("أنا زهير كتبت زمن توفي عمر سنة أربع وعشرين.")[1]. وفي العراق اكتُشف "حجر حفنة الأبيض" وهو نص يشتمل على أدعية مؤرخ بشوال 64هـ/684 م.[2] (ص 748)

وتقول الباحثة أن وصل النقوش بالقرآن عملية شائكة، لأنه إذا كان من الممكن تحديد السورة الأصلية لبعض الآيات المنقوشة فإن الأمر صعب لبعضها الآخر لأنها موجودة في عدة سور. وعلى سبيل المثال "وكفى بالله شهيدا" الذي عثر عليها في صحراء النقب، وهي ترد في سبع سور[3]. ولربما أنها من مصدر آخر غير القرآن. والمثال الثاني هو الآية "إن الله على كل شيء قدير" التي ترد ثلاثة وثلاثين مرة في القرآن[4]. وهذه الآية قد تدل على كون القرآن ألف من مصادر مختلفة سابقة له. أما الآيات التي يمكن وصلها بالقرآن حصرا فهي حوالي مئتين وخمسين. بما فيها آيات كاملة وهي: الفاتحة والنصر والإخلاص. وأطول نقش قرآني اكتشف قرب المدينة ويتضمن أربعة عشر آية من صورة الواقعة. (ص 754-755)

وتستغرب الباحثة أنه لم يعثر في هذه النقوش على آية " ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ" التي تعد أول ما نزل من القرآن، أوآية الكرسي التي تعد من أكثر الآيات تلاوة عند مسلمي القرن الواحد والعشرين؛ وأقدم نحت لآية الكرسي وجد في قصر الخرانة (الحرانة) في الأردن يعود إلى سنة 92 هـ/710 م. وهي تفسر هذا الغياب بكون هذه الآيات لم تثبت في القرآن إلا في مرحلة ترسيمه[5]. وأن ما يبدو بديهيا اليوم لم يكن كذلك في بدايات الإسلام، وأن كلمة "قرآن" نفسها لا يرد لها ذكر في نقوش العصور الأولى (ص 758).

وكان أولى بالباحثة أن تنتبه إلى هذا الغياب دون محاولة تفسيره بفرضيات هشة، لأنه لا دليل لها على أن آية الكرسي لم تكن شائعة بين المسلمين، وأنهم كانوا يسمون كتابهم بغير القرآن. خاصة وأنها تختم مقالها بفقرة تقول فيها أن الفروق بين النقوش والنص الرسمي للقرآن طفيفة جدا، وهي على كل حال لا تناقضه. (ص 761)

لغة القرآن، بيير لارشي[6]. يقول الباحث أن رسم المخطوطات الأولى للنص القرآني (أي بدون علامات الضبط) يكشف عن صنف من اللغة العربية تظهر فيه آثار لغات أخرى على المستوى المعجمي والنحوي. ولهذا يمكن القول أن لغة القرآن تتسم بالخصائص التالية: 1) هي زمانيا لغة سابقة للفصحى؛ 2) وهي تصنيفيا ليست فصحى؛ 3) أنه تم تفصيحها بواسطة "القراءات" القرآنية (ص 767). وبعد عرضه لما قاله أصحاب المعاجم واللغويون العرب القدامي حول نشأة اللغة الفصحى (ومنهم ابن فارس وكتابه **الصاحبي في فقه اللغة**، والفراء وكتابه **معاني القرآن...**) (ص 777-770) يستنتج أنه لم يجد عند كل هؤلاء جوابا شافيا حول لغة القرآن، ولهذا فإنه سيستند على الرسم وعلى القراءات المختلفة للجواب على السؤال. ومن الأمثلة التي يقدمها اختلاف المصاحف (مصحف القاهرة ومصاحف المغرب العربي)[7] في مسألة الوصل والفصل[8] في "ألَّوْ" و"أنْ لوْ"، وفي "ألا" و"أن لا"؛ وهو يفسر هذا الاختلاف بأنه تضارب بين قراءتين: قراءة لنص مكتوب [أي أن المكتوب هو الأصل] وقراءة تركت أثرها في الرسم [أي قراءة استذكارية لنص محفوظ] (ص 780-779). ولا يعطينا الباحث المعايير التي استند عليها للتمييز بين القراءتين، مع العلم أن الرسم وحده غير قابل للقراءة من قِبل من لا يحفظ القرآن، ولو أنه حِفظ حسب قراءات مختلفة.

ثم ينتقل الباحث إلى موضوع الفاصلة (ويشرح أنها بمثابة القافية في القرآن)، وهي "قافية مقيدة" في القرآن على عكس "القافية المطلقة" في الشعر. وعكس ما يدعيه اللسانيون العرب الذين يرون بأن إعراب آخر حرف في الآية هو الذي يحدد التفعيلة بواسطة حذف الحركة النهائية ومسألة التنوين[9]، فإن الباحث يرى أن للتفعيلة دور في مسألة الحذف. ومن الأمثلة التي يعطيها: ثبوت ياء النسبة في "حياتي"، "عبادي"، "جنتي"؛ وحذفها في "أكرمان"، "أهانان". أو عندما يزيد "هاء": "كتابِيه"... ويقول أن عدد التفعيلات أكبر من العدد الذي حدده اللغويون العرب. (ص 780-782). والجزء الأكبر من المقال مخصص لمتابعة تطور خصائص ما يسميه بالعربية السابقة للفصحى arabe préclassique، والعربية اللافصحى arabe non classique، ثم العربية المُفَصَّحة arabe classisé. ونظرا للطابع الدقيق للتحليل اللغوي ولطول المقال (65 صفحة) فإنه من الصعب تلخيصه ومناقشته في خلاصة قصيرة.

وفي ختام هذا العرض لمقالات الكتاب أود الإشارة إلى أنها تنقسم إلى صنفين: صنف يمكن نعته حقا بالبحث العلمي الذي يوسع أفق القارئ، ومن الغريب أن جل هذه المقالات ليست لها إلا علاقة بعيدة بمضمون القرآن، بما فيها تلك التي

---

[1] اكتشف هذا النقش سنة 1999 بين الحجر والعلا، وهو يبدأ بباسم الله

[2] النص موجود في كتاب صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي** (مرجع سابق، ص 104).
بسم الله الرحمان الرحيم الله أكبر كبيرا و الحمدلله كثيرا و سبحان الله بكرة و أصيلا و ليلاً طويلا اللهم رب جبريل و ميكل (ميكائيل) و اسرافيل اغفر لثابت بن يزيد الأشعري ما تقدم من ذنبه و ما تأخر و لمن قال آمين آمين رب العالمين و كتبت هذا الكتاب في شوال من سنة أربع و ستين.

[3] بعض المواقع المختصة في القرآن تقول أنها وردت ثلاث مرات. في سور أخرى وردت بدون "واو": "كفى"، "فكفى"، "قل كفى"، "كفا به". . .

[4] الصيغة التي تبتدأ ب "إن" وردت ثمان مرات فقط، وكلمة "قدير" وردت خمسة وعشرون مرة.

[5] تزف الباحثة هذه الفكرة بدون أن تقدم برهانا عليها، وبرهانها أن تقدم للقارئ مصحفا سابقا لما سمته بترسيم القرأن لا يشتمل على السور المذكورة.

[6] Pierre Larcher, ***La langue du Coran***

[7] الأول على رواية عاصم والثاني على رواية ورش

[8] الكلمات المعنية بالوصل والقطع اثنان وأربعون، وهي من ثمانية أصناف

[9] وهذا ما يسمى بالحذف الصوتي في القرآن

تناولت موضوع المخطوطات؛ أما الصنف الثاني من المقالات فهو ليس إلا إسقاطات لمسبقات نظرية تُخبر عن قناعات أصحابها أكثر مما تكشف حقا عن مضمون القرآن. وهذه أكبر مفارقات هذا الكتاب الذي يدعي مساعدة القارئ على فهم القرآن وتاريخه.

خاتمة

قادنا **نقد نقد العقل العربي** مع طرابيشي إلى مراجعة لكثير من القضايا التي يطرحها التراث العربي/الإسلامي. وما هو مؤكد هو أن هناك ما قبل وما بعد هذا النقد[1]. هذا لا يعني أن طرابيشي قال القول الفصل في كل القضايا، وادعاء هذا لَهُ لا ينصفه[2]، لأنه أراد قبل كل شيء أن يبين الطريق الصحيح (أو بالأحرى أحد الطرق الصحيحة) لقراءة هذا التراث. وهو لم "يبشر" بمنهج جديد لقراءة هذا التراث، وكما قلت ذلك في المقدمة: منهج طرابيشي "بسيط" لكنه مُتعب لأنه لا يستريح على ما تدعيه القراءات الأيديولوجية مهما كانت هُويتها، وغربية كانت أو عربية. العودة للنصوص وللتاريخ لإعادة قراءتها في ذاتها بدون مسبقات على قدر الإمكان. وأقول على قدر الإمكان لأنه من الصعب أن ننسلخ من كل ما ترسب في ذهننا من القناعات التي صرنا نقرأ بها عن حسن نية تراثنا الثقافي. وكما قلت في الفقرة الأولى من نقدي لكتاب الجابري، "**العقل السياسي العربي**": "طريق جهنم مبلطة بالنوايا الحسنة".

هذا لا يعني أنه يكفي اتباع "منهج صحيح" لكي تتماثل حتما مختلف الرؤى؛ فهذا ليس من الممكن ولا حتى من المستحب. إذ من الممكن تماما أن نقرأ كتابا لا يطرح أية مشكلة من حيث دقة المعلومات وصرامة المنهج ومع ذلك لا نتفق مع صاحبه في خلاصاته، أو أن نخرج من المعلومات نفسها بخلاصات مناقضة تماما[3]. إلا أن للتأويل حدود. وهذا ما بينته في كتابي، **الجابري وتهافت القراءة الأيديولوجية**، إذ أني عندما رجعت لشواهد الجابري كنت أتساءل هل أننا فعلا قرأنا الكتاب نفسه أو النصوص نفسها. وعلى سبيل المثال النصوص التي جعل منها الجابري شواهد على "أخلاق الطاعة"، وحيث قرأ الجابري طاعة السلطان عند ابن المقفع قرأت الحذر منه (**كليلة ودمنة**)؛ وحيث رأى الجابري فكرة التماثل بين السلطان والإله في **تهذيب الأخلاق** لمسكويه اكتشفت أحد أفضل الكتب التي قرأتها، والذي لا علاقة له ب"أخلاق الطاعة" لا من قريب ولا من بعيد. بل وأن مسكويه أسس نظرية أصيلة للعقد الاجتماعي...

وإن نحن أردنا أن نجد إشكالية مركزية لما كتبه الجابري ولرد طرابشي عليه، فإن **إشكالية الانحطاط** هي الكفيلة بجمع شتات كل القضايا المطروحة. "لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟"، سؤال ما فتئ العرب يطرحونه على أنفسهم. وهو سؤال غالبا ما يسقط الجواب عليه في فخ قراءة ثقفانية culturaliste مبتذلة، كما سبق لي قوله في المقدمة. ومن عيوب هذه القراءة كونها تنطلق من مقارنة مع صورة غير تاريخية للغرب، تختزله في نقطة وصوله الراهنة دون مراعاة للمراحل التي مر بها؛ وكونها تحاول أن تجد للوضع الراهن تفسيرا إما بالرجوع لما جرى في عصور قديمة، وإما فيما تعده من الثوابت الثقافية العابرة للعصور؛ وهما نظرتان متلازمتان في الغالب، وكأن الوضع الراهن يخضع لجبرية وراثية.

طرح إشكالية الانحطاط يحيل حتما إلى إشكالية التقدم. وأسباب الانحطاط ليست إلا صورة عكسية لأسباب التقدم. أما المعضلة الكبرى فتكمن في التشخيص.

الجابري شخَّص أسباب الانحطاط في "العقل المستقيل" الذي غزى الثقافة العربية الإسلامية، من أفلاطونية محدثة (في صيغتها الشرقية حسب تصنيفه) وسينوية وعرفان وغنوصية وصوفية وتشيع... إلا أن السؤال الذي يتوارد توا إلى الذهن، واعتبارا لما ورد سابقا في الملحقات، هو: لماذا كانت هذه التيارات سببا في انحطاط العالم العربي الإسلامي هنا، وعاملا من عوامل النهضة الأوروبية هناك، أو على الأقل أنها اندمجت في تيار النهضة دون أن تعرقل مسارها؟

كما أنه شخص أسباب الانحطاط سياسيا في "أخلاق الطاعة" المستوردة هي نفسها من خارج الموروث العربي الخالص والموروث الإسلامي الخالص.

البعض الاخر رد الانحطاط إلى كون العالم الإسلامي لم يشهد إصلاحا دينيا على غرار ما جرى في أوروبا. وهذا التشخيص أيضا ليس بالبداهة التي يبدو عليها، ولو أنه قد يستند على السلطة الفكرية لماكس فيبر. إذ أن المقارنة بين العقيدتين الكاثوليكية والبروتستانية لا تبين اين هو وجه "الإصلاح"[4] في "الوهابية" البروتستانية، خاصة إذا علمنا أن مارتان لوثر كان أبعد ما يكون عن النزعة الانسية لعصر النهضة، وأنه كان يقول بأن الخلاص ليس مرهونا بأعمال الإنسان بل هو نعمة من الله [5]. وقد نبتت النزعة الإنسية في تربة كاثوليكية خالصة مع بيترارك (1374-1304) Pétrarque وغيره.

---

[1] على الأقل فيما يخصني

[2] لا أعرف طرابيشي شخصيا، وكنت أتمنى أن ألتقي به بعد الانتهاء من تلخيص كتبه خاصة وأننا كلانا نسكن في باريس، إلا أني أحسست بأنه يكتب بكثير من التواضع، على عكس العديد من اللذين قرأت لهم.

[3] وهذا موقفي من عبد الله العروي على سبيل المثال الذي تتميز كتبه بمعرفة تاريخية موثوقة وفهم عميق للمذاهب الفكرية واستعمال صارم للمصطلحات والمفاهيم، لكني لا اتفق مع نظرته الهيجلية للتاريخ (التاريخ هو الحكم النهائي على التاريخ) والتي قد يتفق معه فيها مثقفون آخرون.

[4] العامل الأهم في الانشقاق البروتستانتي يتمثل في الاستقلال عن روما وعن السلطة البابوية، وهذا ما كانت تطمح له كثير من البلدان الأوروبية بما فيه الكاثوليكية. وهو ما عبرت عنه النزعة الغاليكانية gallicanisme في فرنسا. وهذا العامل لا مثيل له في العالم الإسلامي، خاصة السني منه، نظرا لغياب سلطة دينية مركزية.

[5] وهي نفسها الجبرية التي يلصقها البعض بالإسلام في صورتها السلبية (أي التوكل)، في حين أن ماكس فيبر يجعل منها الرافعة النفسية التي تدفع البروتستانتي للمثابرة في العمل والتوفير، وهذا ما أدى إلى التراكم الرأسمالي.

وكثير من أعلام النزعة الإنسية لم يستهويهم "الإصلاح" البروتستانتي، مثل إراسموس الذي بقي مع ذلك على دينه الكاثوليكي، رغم نقده للثيولوجيين الكاثوليك، أو مونتيني Montaigne. والواقع أن الدور التاريخي الكبير الذي لعبته حركة الإصلاح يكمن في التحولات السياسية والثقافية التي شهدتها البلدان البروتستانتية بفضل انتشار التعليم بفضل ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات العامية. ومجمل القول أنه من الصعب نقل التجربة البروتستانتية إلى العالم الإسلامي لأن الإصلاح الديني فيه يتعلق ببعض الشرائع، خاصة في الأحوال الشخصية[1]، وليس بالعقيدة.

أطروحات أخرى جعلت من انتشار الثقافة العلمية ركيزة أساسية للتقدم، وهذا أمر لا جدال فيه. لكن المشكلة تكمن في الاعتقاد بأن التقدم العلمي تساوق مع أيديولوجية عِلموية، وأنه ابتدأ مساره بمحاربة كل أشكال "العقل المستقيل". والخطأ في هذه النظرة كونها أسقطت ما حدث عند نقطة الوصول المعاصرة على نقطة البداية. و"الخروج من الدين" الذي تشهده بعض المجتمعات العربية تحت تأثير امتداد مجال الدنيوية لم يكن مكتوبا منذ بداية المسار، كما سنرى ذلك في الفقرات التالية حول القرنين الثامن والتاسع عشر.

ينبه **دومينيك أورفوا** في كتابه: **المفكرون الأحرار في الحضارة الإسلامية القديمة**[2] إلى كون الباحثين في الثقافة العربية همشوا التيارات النقدية لفائدة التيارات المناوئة لها. على عكس ما يجري في الغرب. وهي مفارقة تتجلى في كون من يراجع ما ألف من الكتب في القرن الثامن عشر يخرج بنظرة مخالفة عن تلك التي تلقاها في المدارس. إذ أنه لم يسمع خلال دراسته إلا عن الكتاب المعادين صراحة للدين، أو الذين يقرون له بقيمة أخلاقية لكنهم معادون للديانات القائمة، وخاصة لعقائدها. وإذا صادف أن سمع بمؤلفين يعبرون عن موقف الكنيسة، فإنهم يذكَرون إلا بصفتهم نماذج مُنفِّرة؛ كما هو شأن الموسنيور بومون Mgr de Beaumont الذي لا يذكر إلا لأنه أدان روسو، وللتقديم للرسالة التي دافع فيها روسو عن نفسه؛ أو القس برجيي Abbé Bergier الذي لا يذكر إلا لإظهار أصالة روسو أو دولباك d'Holbach.

والواقع أنه من الممكن الحصول على الطبعات الأصلية للكتب التي ترد على أعداء الكنيسة أكثر مما هو ممكن الحصول على كتب هؤلاء الأعداء! وبصفة عامة ترك لنا القرن الثامن عشر كما هائلا من المؤلفات الدينية، أكبر بما لا يقاس من مؤلفات خصومها. وهذه المؤلفات الدينية لا تخلو من أفكار وتحاليل قيمة. وغالبية قراء ساد Sade يجهلون في الغالب أنه استعمل نقد الأخلاق النفعية الذي ألفه القس برجيي. لكن لا أحد يقرأ هذا المؤلف! (ص 8)

وقد ظهر نقد الدين في الغرب في فترة متأخرة لكنه انتصر سريعا، وهذا ما غطى على ردود الفعل الدفاعية الدينية التي أثارتها. أما في العالم الإسلامي فإن نقد الدين ظهر في فترة باكرة، وهو وإن كان قد اختفى بفعل ضغط المذاهب السنية orthodoxies، إلا هذا الاختفاء لم يحدث بشكل سريع ومباغت بل اكتسى طابع تحول تدريجي. وحتى تحت طابعها المتحول والمخنوق فإنه بوسعها أن تفيدنا. (ص 10)

ويؤكد هذا الرأي ما قاله أوغست فيات Auguste Viatte الذي كان من أوائل الباحثين الذين نبهوا لدور الحركات الغيبية occultistes والثيوزوفية théosophiques في نشأة الأدب الحديث[3]. كما أنه أشار للعدد الكبير من المراكز الصوفية التي نشأت في القرن الثامن عشر، وقد كان لكل واحد منها شيخه الكبير grand prêtre وعقيدته المتميزة. وتتوزع هذه المراكز على العديد من المدن الأوروبية الكبرى: مثل ليون، وأفينيون (الذي انتقل فيما بعد لروما)، وزوريخ، وكوبنهاغن، وبوردو، وباريس...(ص 9-10)

وإذا انتقلنا من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، فإننا ننتقل من قرن الأنوار إلى قرن العلم والأيديولوجية العِلمانية scientisme. إلا أنه من الممكن أن ننظر إلى هذا القرن من زاوية أخرى كما فعل دومينيك أورفوا مع القرن السابق له. فإذا كان القرن التاسع عشر قرن التقدم الصناعي والعلمي والتقني بدون منازع، إلا أنه كان عصر الخرافة بامتياز، إذ أنه شهد نشأة تيار غيبي occultisme كان له تأثير كبير على كثير من كتاب هذا القرن: فيكتور هوجو[4]، هونوري دي بالزاك، شارل بودلير، أرتر كونان دويل، والتر سكوت، وغيرهم. ومن الذين وضعوا الأسس النظرية لهذا التيار: إليفاس ليفي Eliphas Lévi، بابوس Papus، ألان كاردك Allan Kadec، هيلينا بلافاتسكي Héléna Blavatsky... وهذا التيار الغيبي كان استمرارا للتيارات الإشراقية[5] illuminisme والثيوزوفية التي انتشرت في القرن السابق.

ففي الوقت الذي انتقلت فيه الديانة الرسمية والمهيمنة (الكاثوليكية في فرنسا) إلى موقف الدفاع تحت مفعول الهجوم العقلاني والعِلماني والعَلماني، إضافة إلى اتساع مجال الدنيوية sécularisme، امتلأ الفراغ الذي تركته بنزعات دينية

---

[1] الثورة الفرنسية هي التي قامت ببعض الإصلاحات في مجال الأحول الشخصية كإمكانية الطلاق والمساواة في الإرث، لكنها لم تمنح للنساء مساواة مطلقة مع الرجال.

[2] Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Flammarion, 1996.

[3] Auguste Viatte, *Les sources occultes du Romantisme*, *Illuminisme-Théosophie, 1770-1820*, Tome premier : Le Préromantisme, Paris, Librairie Honoré Champion éditeur, 1965. (مقدمة طبعة 1965، ص 15)

[4] هوجو الذي قال: "نحمل في قلوبنا الجثمان المتعفن للديانة التي كانت تعيش في آبائنا"

[5] هذه ترجمة شخصية وهي لا تمت بصلة ل"الإشراق" الاسلامي.

قديمة في حلة جديدة. وفي حين أن غالبية الشعب كانت ما تزال على الديانة التقليدية السائدة، كانت النخبة مسرحا لتأثير "ديانة الخروج من الدين" المتمثلة في التيارات السابقة الذكر. ومن أفضل الدراسات التي اطلعت عليها في الموضوع كتاب فيليب موراي: **القرن التاسع عشر عبر العصور**[1]، الذي أبرز فيه تأثير هذه التيارات في الأوساط المثقفة وفيما سماه ب "الاشتراكية الغيبية" «l'occulto-socialisme»، وهي مزيج من التقدمية السياسية والهرطقة الدينية التي يمثل فيكتور هوجو نموذجها الأكمل.

والقرن العشرون نفسه لم يفلت من عودة المكبوت. وقد نَظَّر **ريجيس دوبري** هذه الظاهرة في كتابه: **نقد العقل السياسي**[2]، قائلا أن " كل اختلال في التوازن جراء التقدم التقني تنجم عنه إعادة توازن إثنية؛ بحيث أن مختلف عمليات الذهاب والإياب التي نلاحظها بين تجانس العالم والاختلافات المطالب بها، وبين العامل الفكري والعامل العاطفي، وبين الضرورة الاقتصادية والحاجة الدينية، الخ.، كلها تصدر عن ألية تعويضية automatisme compensatoire" (ص 444).

ومجمل أطروحة دوبري أن الإنسان لم يتطور قط، فكل المعتقدات التي ظن البعض أن الحضارة الصناعية قبرتها نهائيا، تعود اليوم إلى السطح، وكلما ازداد تقدم البلد من الناحية الصناعية والتقنية، ظهر هذا العود بشكل أقوى، لكن تارة يكون ذلك بشكل مباشر وتارة بشكل خفي. فالدوافع التي كانت وراء بناء الأهرامات في الماضي، هي نفسها التي تدفع اليوم لبناء أضرحة الزعماء الكبار وتحنيط جثثهم (ص 17). و "تحديث البنى الاقتصادية زاد من عتاقة الذهنيات بدل التخفيف منها. والأرض الأمريكية هي الأرض الموعودة للبدائية في شتى أشكالها. والكل يعرف، أنه في قمة الرقي، وفي البلد الأكثر تقنينا standardisation، والذي تجاوز المرحلة الصناعية، توجد أكثر الطوائف الدينية استعدادا للموت (جيم جونس)، والصراعات العرقية الأكثر ضراوة، والتنافس السياسي الأكثر وحشية. وفي المقابل توجد أيضا أكثر الأقليات الثقافية حيوية، وأكبر عدد من الإذاعات المحلية" (ص 456). ف"العقيدة" في منظور دوبريه معطى متجذر في النفس الإنسانية لا يمكن تجاوزه.

إن دوبري لا يدين الظاهرة التي عاينها، بل أنه يرى أن كل مجتمع في حاجة إلى متعالي يكون سندا للهُوية الجماعية. فهو لا يريد التخلص من "العقيدة" بل يريد "عقيدة" وحدودا تميز الداخل عن الخارج. والعقيدة التي يريدها هي قبل كل شيء رمز للهُوية الجماعية، بغض النظر عن محتواها العقدي، وهو شخصيا يفضل عقيدة عَلمانية يتحول فيها التراث الديني الفرنسي إلى تراث ثقافي[3].

لقد استشهد الجابري بدوبري في مقدمته المنهجية ل"**العقل السياسي العربي**"، لكنه لم ينتبه إلى أن دوبري تطرق أيضا ل"القبيلة" و"العقيدة": تطرق للقبيلة من حيث أن القبْلنة تتهدد العالم المعاصر بما فيه العالم المتقدم كرد فعل من قبل الخصوصيات المحلية على العولمة. كما أنه تطرق ل"العقيدة" كثابت هوياتي في كل المجتمعات، في حين أن الجابري يريد تحويل "العقيدة" إلى مجرد "رأي" كشرط لتجديد العقل السياسي العربي (ع. س.ع.، ص 374)، وهو بذلك يجرد العقيدة من خصوصيتها لأنها ليست لديه إلا أيديولوجية سياسية. وهذا يعني أن "القبيلة"[4] و"العقيدة" ليستا من ثوابت عقل من العقول، بل هي من ثوابت النفس البشرية.

مما سبق ذكره يتبين لنا أن التساوق بين الفتوحات العلمية والإنسية والدنيوية والديموقراطية لم يحدث بشكل خطي، ولا بشكل متوازي بين هذه العناصر. وهو مسار خضع في تطوره للقانون نفسه الذي يخضع له تطور الكائنات الحية، وهو قانون الضرورة والمصادفة[5] (حسب قول جاك مونو). وهذا ما يجعل منه مسارا غير قابل للنقل الحرفي إلى حضارات أخرى. ولهذا فإن مسار النهضة العربية سيخضع بدوره لهذا القانون ما سيعطيه مسحته الخاصة. وهو حتما لن يخضع لما تريده الأيديولوجيات التي لا تريده إلا أحادي الجانب. وإذا كان التقدم العلمي والازدهار الاقتصادي أساس كل تقدم، إلا أنه لن يكتمل إلى بما يصاحبه من تقدم في مجالات الابداع الأخرى، من الشعر إلى الفلسفة والدين وحتى التصوف...

---

[1] Philippe Muray, *Le XIXe siècle à travers les âges*, Gallimard, 1999

[2] Regis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1981

[3] يخصص دوبري كتابه "زمن الأخوة" Le moment fraternité لهذا الموضوع. ويقول في مقدمة الكتاب (الفصل) الأول:" إن الأمر ليس فرضية [أطروحة] بل ملاحظة [إقرار]: كل نَحْن يلتئم بعملية تقديس، مقصودة أو لا. فالمقدس ليس ترفا شخصيا، ولا بذخا، ولا إضافة روحية، بل من ضرورات الحياة: إنها الوسيلة الموثوقة التي تتوفر عليها جماعة غير محددة المعالم لخلق ما هو مشترك ولتجعل من نفسها جسما واحدا يمكنها من الاستمرار."

« C'est moins une thèse qu'un constat : un nous se noue par un acte, délibéré ou non, de sacralisation. Le sacré ne représente donc pas un luxe personnel, dépense somptuaire ou supplément d'âme, mais un bien de première nécessité : c'est le plus sûr moyen de mise en commun dont dispose un ensemble flou pour faire corps et se perpétuer. »

Régis Debray, ***Le moment fraternité***, Gallimard 2009, p 19

[4] القبيلة هنا بمعنى هُوية جماعية ما، قد تكون امة من الأمم.

[5] لنتصور على سبيل المثال أن أوروبا لم تكتشف أمريكا، أو أن الأمريكيين هم الذين اكتشفوا ما يسمى بالعالم القديم. أو لنتصور الغرب بدون امتداده الأمريكي.

فهرس

تمهيد

.